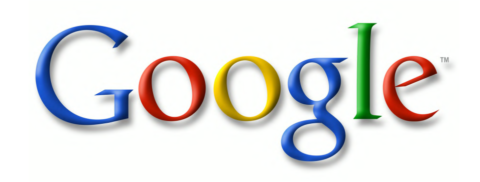
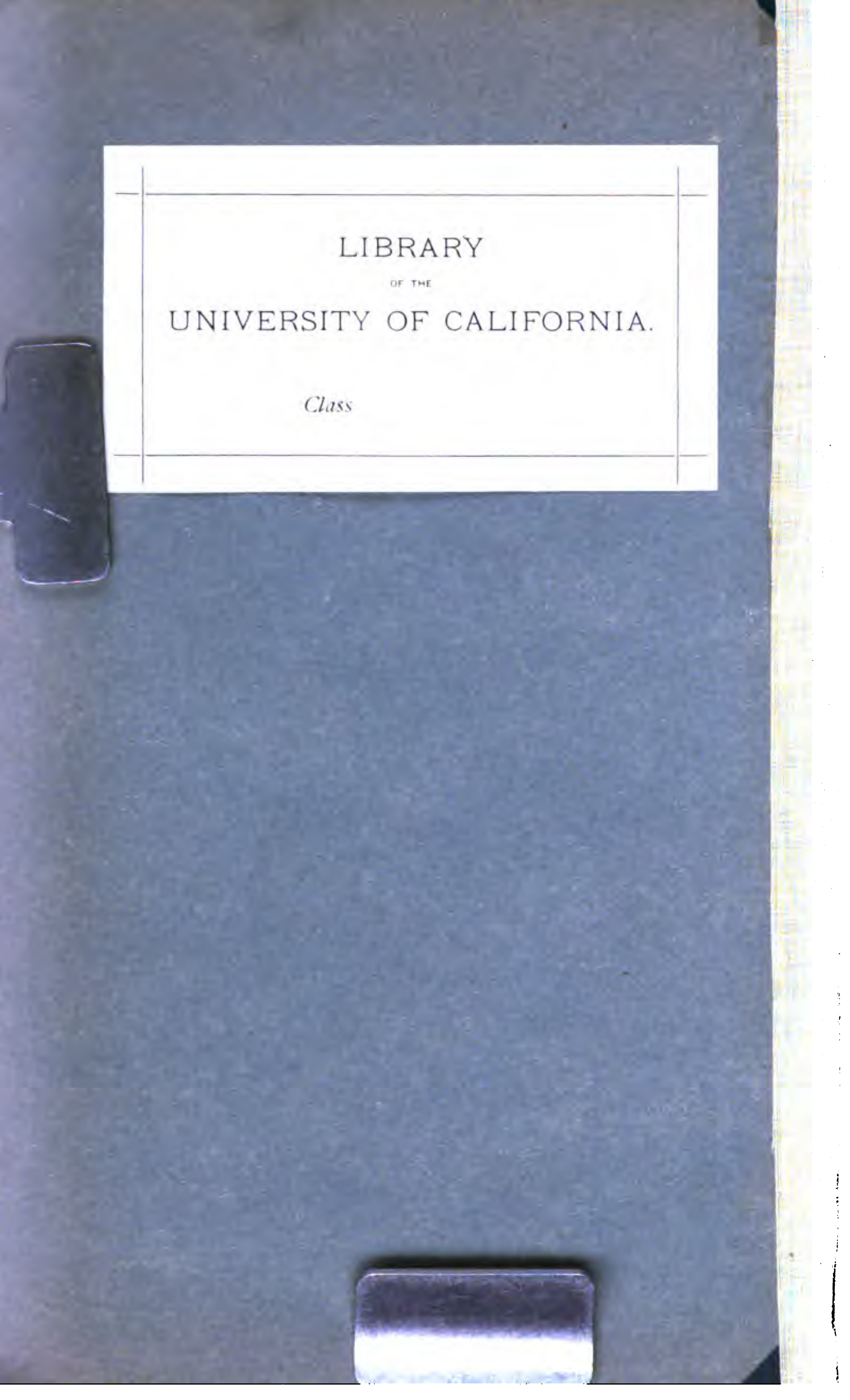
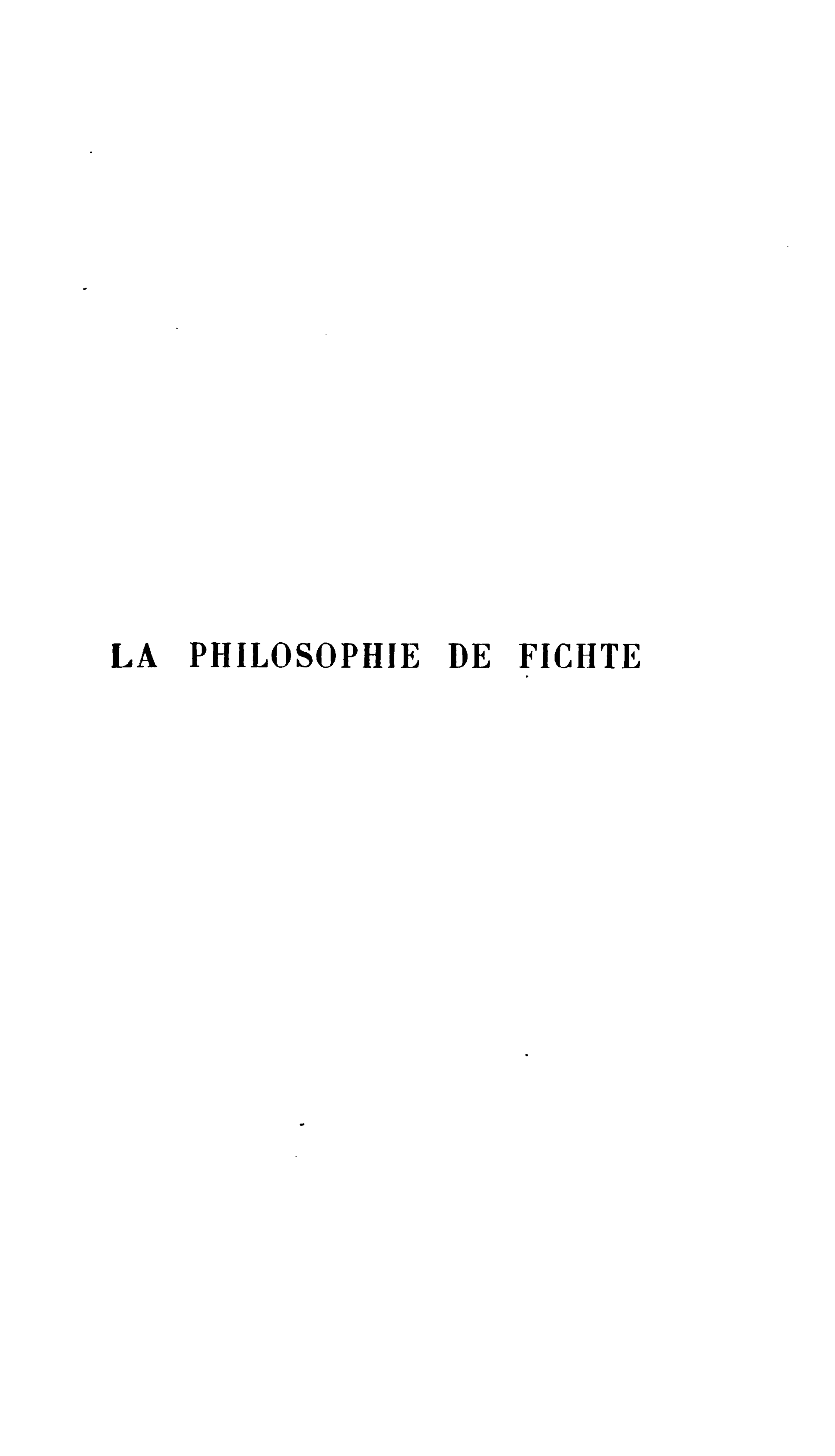

Google



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class





LA PHILOSOPHIE DE FICHTE

LA PHILOSOPHIE

DE FICHTE

SES RAPPORTS

AVEC LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE

PAR

XAVIER LÉON

Ancien élève de la Faculté des Lettres de Paris

Directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

PRÉCÉDÉ D'UNE PRÉFACE

DE

M. ÉMILE BOUTROUX

de l'Institut.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

INTRODUCTION

Le présent ouvrage est le fruit de dix ans de travail ; c'est dire qu'il n'est pas un livre de circonstance fait hâtivement en vue d'un concours. J'en avais presque achevé la composition quand j'appris par le hasard d'une conversation que l'Académie des sciences morales avait proposé comme sujet pour l'année 1900 : *La Philosophie de Fichte.* C'était le titre même du livre que je venais d'écrire. Je résolus de le soumettre au suffrage de l'Académie, beaucoup moins en vue d'obtenir une distinction, si honorable fût-elle pour moi, qu'afin de connaître, avant de publier ce livre, l'appréciation des maîtres qui étaient mes juges.

Le verdict de ce jury vraiment exceptionnel devait être à mes yeux une consécration ou une condamnation de mon ouvrage ; quel qu'il fût, j'étais décidé à m'y soumettre. L'épreuve ayant été favorable, je songeai aussitôt à publier mon livre. Il a tardé plus d'un an à paraître ; voici pourquoi. Afin de ne pas laisser expirer le délai (31 décembre 1899) fixé pour la remise des mémoires participant au concours, j'avais dû hâter la conclusion de mon ouvrage. Cette conclusion, je l'ai refaite entièrement ici en insistant sur l'importance que présentent aujourd'hui encore les principaux problèmes soulevés par la philosophie de Fichte, en particulier les problèmes relatifs à la philosophie pratique. C'est ainsi que j'ai essayé de mettre en lumière les conclusions qui se dégagent des théories du Droit, de la Morale, de la Religion et de montrer ce qu'elles ont d'actuel et de vivant pour la conscience contemporaine. Par là je répondais à l'un des

vœux exprimés par le rapporteur du concours, M. E. Boutroux ; et pour tenir compte d'une critique bienveillante qui m'était adressée dans ce même rapport, celle d'une certaine « redondance » dans l'exposition, je me suis efforcé, comme on m'y invitait, de condenser certaines parties de mon travail.

Si je n'ai point apporté d'autres modifications à l'ouvrage, si j'ai laissé sans réponse d'autres critiques, notamment celle d'avoir écarté systématiquement tout ce qui concerne la vie de Fichte, son éducation philosophique, l'influence du milieu où il a vécu comme aussi la mise en action de sa doctrine et ce qu'on pourrait appeler les actes du penseur, c'est que les questions dont il s'agit m'ont paru d'assez haute importance pour faire l'objet d'un livre spécial que je me promets d'écrire, que j'ai déjà écrit en partie : la Vie de Fichte, et qui sera comme le complément de la : Philosophie de Fichte.

En terminant ce préambule, je tiens à exprimer à deux de mes maîtres ma vive reconnaissance et mon respectueux attachement.

A l'un, M. Darlu, je dois, avec la révélation de la philosophie, mon amour pour elle. Son enseignement a été pour toute une génération de jeunes hommes, conformément à un vœu qu'il exprimait jadis et, singulière coïncidence, presque dans les termes par lesquels Fichte ouvre la conclusion de ses fameux *Discours à la Nation allemande,* l'étincelle qui embrase les âmes pour la vie entière[1]. Je lui dois ma

1. Dans un discours sur l'enseignement de la Morale prononcé à la distribution des prix au Concours général, le 4 août 1890, M. Darlu concluait ainsi :

« Je retiens bien longtemps votre pensée, jeunes gens, sur un sujet bien austère pour ce jour de fête. Mais c'est à vous que nous devons confier nos rêves. Je sens qu'à notre âge nous sommes muets les uns pour les autres, tandis qu'en vous la parole peut avoir un long retentissement. J'aurais voulu seulement que la mienne fût plus forte et qu'elle eût fait apparaître quelqu'une de ces idées qui embrasent une jeune âme pour la vie entière. »

Fichte avait dit dans son quatorzième et dernier discours : « Wäre es mir gelungen in irgend einem Brust die hier unter meinem Auge geschlagen hat einen Funken zu werfen der da fortglimme und das Leben ergreife. » *Reden an die Deutsche Nation,* XIV, p. 481, S. W. VII.

destinée et ma conscience ; je lui dois le meilleur de moi-même ; en tête de mon premier livre, il m'est doux de rappeler ce souvenir et de dire publiquement ma gratitude envers ce maître qui m'est si cher. Je tiens aussi à le remercier d'avoir consenti, pour le travail de revision dont je parlais tout à l'heure, à me guider de ses conseils et d'avoir bien voulu redevenir ainsi pour un jour le critique de son ancien élève.

L'autre est M. E. Boutroux. A ma sortie du lycée, alors que simple étudiant je venais suivre à la Sorbonne les cours de ce maître éminent et, confondu dans la foule de ses auditeurs, écouter ces belles et fortes leçons où le professeur alliait à tant de science un art si consommé, je subissais le charme de sa parole virile et pénétrante, de ce sourire aussi, qui est chez lui comme le rayonnement de l'esprit : en l'écoutant, il me semblait parfois, comme à bien d'autres, m'arracher au monde des sens et sous l'inspiration, sous l'évocation du professeur, participer au règne des idées pures ; je sortais alors de la salle tout plein d'un bel enthousiasme pour de telles idées, tout plein d'une respectueuse admiration pour un tel maître ; et je m'initiais avec passion, sous la conduite de cet incomparable guide, aux grands systèmes de la philosophie moderne de Bacon et de Descartes à Kant et à Fichte.

Ce qu'un pareil enseignement, poursuivi depuis plus de quinze années, a répandu de vues originales et à quelle profondeur il a pénétré les esprits, ceux-là seuls le savent qui ont eu la fortune de pouvoir suivre sans interruption les cours d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne ; et c'est pour tous les élèves de M. Boutroux un profond regret qu'une santé toujours chancelante qui fait pour ainsi dire de chacun de ses cours une victoire sur ses souffrances l'ait empêché jusqu'à présent d'écrire l'ouvrage qu'on attend de lui et qui serait pour l'histoire de la philosophie moderne un monument sans égal peut-être. Du moins, à défaut de ce grand œuvre qui profiterait au public philosophique tout entiers les leçons de M. Boutroux ont-elles exercé sur ses auditeur,

une influence considérable, elles ont éveillé leur réflexion, elles ont suscité leurs travaux. Personnellement je ne saurais taire tout le profit que j'en ai tiré et si je me suis toujours efforcé, conformément aux conseils et à l'exemple de M. Boutroux, de me mettre directement en contact avec les auteurs dont j'exposais les systèmes et de les repenser sous leur inspiration immédiate, il reste cependant dans mon ouvrage la marque ineffaçable de la direction que j'ai reçue et comme un écho des leçons dont je me suis nourri. Il y aurait de ma part quelque ingratitude à l'oublier en publiant ce livre d'histoire.

J'ai, vis-à-vis de M. Boutroux, encore un autre devoir à remplir. M. Boutroux a été le rapporteur du Concours dont ce livre est sorti couronné et son rapport a été pour moi l'objet d'une grande satisfaction. Avec une bienveillance dont je viens d'éprouver ainsi un nouveau et précieux témoignage, M. Boutroux a bien voulu consentir à faire de ce rapport, *mutatis mutandis,* la préface de ce livre. C'est une recommandation qui satisfait à toute mon ambition. Que M. Boutroux me permette de lui en exprimer ici ma profonde reconnaissance.

XAVIER LÉON.

Dieppe, le 18 août 1901.

PRÉFACE[1]

Bien que la philosophie allemande se soit répandue parmi nous dès l'époque de la Révolution et ait été passionnément exaltée ou combattue dans toute la première moitié du XIXe siècle, il faut reconnaître qu'elle n'a guère été étudiée dans le détail, au propre point de vue de l'histoire, que jusqu'à Kant inclusivement. En vain l'Académie des sciences morales et politiques provoqua-t-elle, dès 1844, des recherches spéciales sur ce sujet, en mettant au concours l'*Examen critique de la philosophie allemande*. Ce concours donna naissance au solide ouvrage de Wilm et au pénétrant et élégant rapport de Charles de Rémusat, mais ne put déterminer, à propos de la philosophie allemande, un mouvement d'esprit comparable à celui qui se produisit dans plusieurs autres domaines de l'histoire de la philosophie. On continua à s'inspirer, parfois très largement, de Fichte, Schelling, Hegel ; on rendit en beau langage, clair, imagé, subtil ou poétique, ce qu'on avait retiré soi-même de la lecture de ces auteurs. Mais, à part quelques traductions et articles de Revues, on ne publia guère de travaux analytiques impartiaux et approfondis sur les philosophes allemands postérieurs à Kant.

1. Nous donnons ici en préface, ainsi que nous l'indiquons plus haut, un extrait du rapport présenté par M. Boutroux, à l'Académie des sciences morales et politiques, au nom de la section de philosophie, pour l'attribution du prix Saintour. Nous avons simplement supprimé, en ce qui concerne la désignation du mémoire devenu le présent livre, la formule anonyme que l'on lit dans le rapport lui-même.

Ces dernières années ont vu naître de bonnes études, telles que celle de M. Ribot sur Schopenhauer, ou celle de M. Mauxion sur Herbart. Toutefois les parties les plus difficiles et les plus célèbres de la métaphysique allemande proprement dite restent peu explorées. L'Académie a voulu que ces parties, comme les autres, fussent étudiées de près suivant les principes de la méthode historique, afin de compléter notre connaissance d'un ensemble d'idées qui a tenu une grande place dans la vie du peuple allemand, afin aussi de nous mettre à même de juger, d'une façon vraiment compétente, de la valeur de ces idées. Et elle a mis au concours, pour le prix Saintour, à décerner en 1900, la philosophie de Fichte.

La philosophie de Fichte présente un intérêt général très vif, puisque Fichte a joué un rôle important dans l'histoire politique de l'Allemagne, et qu'il s'est glorifié de faire de sa vie pratique la réalisation de sa philosophie. Et si l'on étudie le système dans le détail, on y rencontre plusieurs problèmes d'une grande importance, fort agités parmi les historiens.

D'abord, quel est le rapport véritable de Fichte à Kant, dont Fichte se dit l'héritier direct et le continuateur légitime? En 1862, Édouard Zeller proposait aux jeunes philosophes cette devise : *Rückgang auf Kant*, retour à Kant. Il entendait par là qu'avec Fichte, la philosophie critique avait dévié, parce qu'elle s'était écartée de la voie tracée par Kant lui-même, et que le développement légitime et conséquent de la *Critique de la raison pure* devait aboutir à une philosophie tout autre que l'idéalisme des Fichte, des Schelling et des Hegel. Qui a raison, de Fichte ou des néo-kantiens allemands?

Ce n'est pas tout. La philosophie de Fichte, considérée en elle-même, soulève une grosse difficulté. Est-elle une ou est-elle double? Selon Schelling, il y a deux philosophies de Fichte, dont la seconde, formée sous l'influence de Schelling lui-même, est le renversement de la première. D'après cette interprétation, de 1794 à 1800 Fichte est idéaliste en

un sens subjectif. L'absolu n'est pour lui qu'un idéal irréalisable. Après 1800, au contraire, Fichte part de l'absolu, comme de la première des réalités, et professe que seule cette réalité donne un sens à notre science, un objet à notre activité. Dans sa première philosophie, il aurait fait dépendre l'être de l'action, et la religion de la morale; dans la seconde il aurait suspendu l'action à l'être, et placé le principe de la morale dans la tendance de l'homme à se reposer au sein de Dieu. Cette interprétation compte, aujourd'hui même, de nombreux partisans, tels que Windelband et, malgré des atténuations, Ueberweg-Heinze, tandis que Kuno Fischer voit un progrès continu dans le passage de la première à la deuxième philosophie. De quel côté est la vérité?

Il est intéressant également de déterminer au juste, non seulement l'influence de Fichte sur ses successeurs, mais l'importance actuelle des idées de Fichte. Car il existe aujourd'hui même, notamment en Allemagne, de véritables disciples de Fichte, tels que Bergmann, professeur à Marburg, et Eucken, professeur à Iéna.

A un point de vue plus général, l'un des problèmes qui nous préoccupent le plus est, proprement, la question centrale de la philosophie de Fichte : quel est le rapport de la connaissance à l'action, de la science à la morale, de la nécessité des lois de la nature à la conscience et à la liberté? Il ne peut qu'être fructueux de méditer sur cette question à la suite de Fichte, après avoir, aussi fidèlement que possible, marqué, à cet égard, sa place dans l'histoire de la pensée humaine.

L'ouvrage de M. Xavier Léon apporte une contribution vraiment importante à l'histoire de cette philosophie.

Son épigraphe se compose : 1° d'une parole de Fichte : *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel*; 2° de deux vers de Schiller :

Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Cette double devise est très ingénieuse, car elle caractérise à merveille la première et la seconde philosophies de Fichte. L'auteur, d'ailleurs, se propose, et d'exposer cette double philosophie, et de montrer que la seconde ne fait que compléter et confirmer la première.

Désireux, avant tout, de fournir une étude consciencieuse et approfondie, l'auteur a déterminé avec précision et circonscrit son domaine. « Dans cette exposition, dit-il, c'est l'esprit de la philosophie de Fichte qu'on a tenté de dégager, soit qu'on examinât la doctrine elle-même, soit qu'on cherchât le rapport de cette doctrine avec les systèmes antérieurs, avec celui de Kant en particulier. Pour tout dire, on a essayé de comprendre, de repenser la philosophie de Fichte : on n'a pas prétendu la juger... Ainsi limitée, cette tâche n'aura peut-être pas été vaine, si elle réussit à faire mieux comprendre le sens et l'intérêt d'une grande philosophie, encore mal connue en France, et qui n'est pas, comme on le croit quelquefois sur les apparences, une simple spéculation hasardeuse et le jeu d'une imagination subtile, mais un développement nécessaire de la tradition historique, et comme l'achèvement de la pensée critique, inaugurée par le doute provisoire et le *Cogito* de Descartes, fondée d'une manière durable par Kant ».

Même ainsi bornée, la tâche reste considérable, et l'auteur reconnaît lui-même que, malgré la grande étendue de son ouvrage, le programme qu'il s'est tracé n'est pas complètement exécuté.

A vrai dire, il nous semble que l'exposition est parfois un peu redondante, et qu'un travail ultérieur, en resserrant certaines parties, donnera de la place pour plusieurs recherches importantes, sans accroître notablement les proportions de l'ensemble.

Parmi les sujets que nous aurions aimé voir traiter directement par l'auteur, conformément à son intention même, nous mentionnerons : l'état de la philosophie dans le milieu où a grandi Fichte, les problèmes qu'on y agitait, notamment les difficultés ou lacunes qui avaient été signalées

dans le système de Kant par Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon, Beck ; puis l'éducation philosophique de Fichte, son caractère, ses tendances, l'histoire de la formation de son système ; puis la querelle relative à l'accusation d'athéisme et le rapport de cette querelle avec le développement des doctrines de Fichte ; puis l'influence qu'il a pu recevoir de Schelling, de Schleiermacher, de Schiller et des romantiques ; d'une manière générale les circonstances historiques qui peuvent contribuer à faire mieux connaître et comprendre les doctrines du philosophe. L'auteur, certes, a bien raison de faire passer en première ligne l'étude des textes, et de chercher à discerner l'économie de l'édifice plutôt que l'origine des matériaux dont il est formé. Mais comme la philosophie de Fichte est moins un système composé une fois pour toutes que le mouvement progressif d'un esprit singulièrament actif, il importe de se rendre compte de la part qu'a pu avoir dans ce mouvement l'influence ou la sollicitation des circonstances.

On peut également souhaiter que l'auteur, par quelques traits empruntés aux ouvrages pratiques de Fichte, tels que les *Discours à la nation allemande*, nous montre à l'œuvre ces doctrines, qui, dans la pensée de Fichte, ne sont pas des idées pures, mais des actions et des excitations à l'action. L'œuvre de Fichte, pour être pleinement comprise, veut être considérée dans son ensemble, dans sa forme visible comme dans son fond spirituel ; car c'est dans la vie, selon Fichte, que l'esprit se réalise.

L'auteur s'est strictement enfermé dans l'étude des grands ouvrages métaphysiques de Fichte et dans la recherche de la caractéristique de ses doctrines, comparées à celles des prédécesseurs. Dans ce domaine, il est difficile de déployer plus de zèle, plus d'attention scrupuleuse, plus d'intelligence, plus d'habileté à démêler les fils les plus ténus de ces subtiles et complexes théories, que n'en manifeste, d'un bout à l'autre, ce large et solide travail. Chaque partie essentielle de la philosophie de Fichte, suivant l'ordre déterminé

par le philosophe lui-même, est tour à tour analysée d'une façon approfondie et complète. De nombreuses références maintiennent un contact continuel avec le texte. Et plusieurs études historiques très pénétrantes achèvent de définir les idées du philosophe, par la comparaison avec les doctrines qui les ont préparées.

Nous ne pouvons que donner quelques exemples. Dans un premier livre l'auteur étudie la méthode et l'esprit du système. Il montre fort bien que Fichte n'eût pas dû, comme il le fait, traiter avec une sorte de mépris la méthode analytique de Kant, parce que, seule, une analyse préalable rend possible la synthèse que lui-même a en vue. D'autre part, il nous met en garde contre la tentation commune de taxer d'abord d'idéalisme extravagant la dialectique *a priori* du philosophe. Fichte ne méconnaît pas la vanité de toute pensée contradictoire avec l'expérience. Mais il estime que le rôle de la philosophie n'est pas simplement, comme celui des sciences, de coordonner nos connaissances expérimentales. La philosophie veut exposer, dans sa forme nécessaire et éternelle, l'enchaînement des déterminations de la conscience, lesquelles sont les conditions de l'expérience même. Partir de l'expérience et y ajuster ses raisonnements exprès, serait, de sa part, imiter un mauvais mathématicien qui, connaissant d'avance le résultat de l'opération qu'il effectue, se guiderait, dans son calcul, non sur la règle de ce calcul, mais sur le nombre auquel il sait qu'il doit aboutir. Pas plus que le calcul du géomètre, la dialectique du philosophe ne doit être pipée. Or, si cette dialectique est parfaitement sincère et désintéressée, l'accord ou le désaccord des résultats avec l'expérience sera un sûr criterium de la valeur des principes et des raisonnements.

Après avoir montré avec beaucoup de soin comment le principe de Fichte n'est pas un concept proprement dit, analogue à la substance de Spinoza, mais l'idée d'une tâche à remplir, tâche qui consiste, en dernière analyse, dans la réalisation de la liberté, l'auteur déroule la longue série des

déductions qui, en déterminant les conditions de cette liberté, engendrent peu à peu tous les principes essentiels de la spéculation et de la pratique. Ainsi se développent la philosophie théorique, puis la philosophie du droit, de la morale, de la religion, de l'absolu.

La théorie des trois principes, qui est la base du système, est exposée avec une ampleur, un soin et une lumière, qu'on ne trouve sans doute dans aucune des expositions antérieures. Bien comprise, cette théorie doit suffire à légitimer tout le développement ultérieur.

L'auteur a donné une attention particulière à la déduction des corps dans la doctrine du droit. Il a bien vu que, d'une part, Fichte pense trouver dans les conditions de l'action l'origine de cette matière où Kant voyait une donnée brute, pour nous inexplicable et irréductible, et que, d'autre part, la matière, ainsi ramenée à une création de l'esprit, devenait, jusque dans son fond, accessible à l'influence de l'esprit, comme le réclame la morale et comme la civilisation le suppose. La matière, loin d'être avilie, est relevée, dans cette philosophie qui abolit entièrement la chose en soi.

Quand il arrive au terme de la déduction régressive, c'est-à-dire à l'explication de la manière dont nous posons l'existence de l'absolu, l'auteur explique avec une grande finesse comment Fichte peut admettre cette philosophie de l'absolu, sans introduire la transcendance dans son système et retomber dans le dogmatisme. Le terme du savoir, pour notre réflexion, consiste, dit-il, dans Fichte, à prendre conscience de sa relativité, à se renier elle-même en quelque manière, à s'effacer devant ce qui est absolument. Mais, pour que cette vue de l'absolu fût possible, il fallait avoir traversé la réflexion, traversé le savoir. Il fallait que le savoir se fût élevé à la conscience de ce qu'il est en réalité, je veux dire une pure réflexion. Ainsi Fichte ne pose pas l'absolu directement et en soi : la prétention de posséder immédiatement l'absolu serait un défi à la raison, car elle reposerait sur le

vide. L'homme n'est pas originairement identique à Dieu. Mais la dernière démarche de notre réflexion est de se détruire elle-même, et, par là, de nous révéler Dieu.

Ici commence ce qu'on appelle la seconde philosophie de Fichte. C'est une déduction inverse de la précédente, descendant de Dieu aux choses, alors que la précédente s'élevait des choses à Dieu. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, de Dieu même que part cette déduction nouvelle, puisque Dieu, dans son fond, est inaccessible ; c'est du Verbe, ou manifestation immédiate de l'absolu. Or, par le Verbe s'explique, d'une part, la loi de nécessité qui est la trame de l'expérience, d'autre part, la possibilité de la liberté, qui est la condition de notre activité.

Le système se referme ainsi, la déduction progressive rejoignant la déduction régressive à son point de départ, et la confirmant.

L'ouvrage qui nous occupe expose aussi fidèlement et clairement que possible ces dernières parties du système, négligées en général comme trop abstruses. L'auteur a évidemment pour principe cette belle maxime de Herder : *Einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären ist die honestas jedem honesto schuldig.*

Cet ouvrage, toutefois, n'est pas purement explicatif. Il est traversé par deux thèses d'une grande importance. La première est l'affirmation de l'unité logique du développement de la philosophie de Fichte ; la seconde consiste à voir dans cette philosophie l'achèvement nécessaire de la pensée critique, inaugurée par Descartes et fondée par Kant.

La science et la pénétration manifestées par l'auteur dans la démonstration de ces deux thèses sont très remarquables, et assignent à son œuvre une place éminente parmi les travaux consacrés à l'histoire de la philosophie. Il n'est pas certain toutefois qu'il parvienne à convaincre tous ses lecteurs.

Que Fichte se considère lui-même comme marchant toujours dans un seul et même sens et n'ait pas conscience d'une déviation, cela est certain. Il pense qu'il ne fait autre

chose qu'approfondir toujours davantage, remonter du conditionné à la condition. Mais le problème, chez lui, n'avait-il pas été posé au début de telle sorte, que l'on ne devait pas songer à trouver jamais une condition dernière ? L'auteur rend parfaitement la pensée première de Fichte par sa première devise : *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel.* L'être, le repos, la possession, l'achevé étaient alors conçus par Fichte comme le rien, comme une matière brute, que l'esprit ne posait que pour s'en affranchir, pour s'épanouir dans son activité immortelle. Comment donc comprendre qu'au sommet de la hiérarchie des existences se retrouve cet être immobile et achevé, si bien caractérisé dans la seconde devise de notre auteur : *Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.* Là Fichte ajustait la notion traditionnelle du Ciel à sa philosophie de l'action ; ici il plie sa doctrine de l'effort et du progrès à la doctrine reçue du salut dans le repos au sein de Dieu. Là il suivait Lessing, dédaignant la possession pour revendiquer la recherche sans terme. Maintenant il revient à saint Augustin, pour qui la recherche n'a de prix que si elle doit aboutir à la possession.

L'auteur explique très bien comment Fichte accomplit cette évolution. Fichte, dit-il, cherche comment pourra se réaliser l'objet de la morale, cette pleine possession de l'esprit par lui-même, à laquelle notre raison nous ordonne de tendre. C'est, en effet, le besoin de sortir du pur idéalisme, de croire à l'existence possible et nécessaire de l'être représenté par notre idée de perfection, c'est la prédominance du sens de l'être, de la réalité, de la substance, qui entraîne Fichte à briser et faire évanouir le monde des formes vivantes où il s'était complu, pour dresser à sa place l'être en soi, parfait et immobile.

Notre auteur a beau nous dire très finement que c'est seulement comme idée et comme forme, non en lui-même, que l'absolu, selon Fichte, pénètre dans notre conscience. Il reste que, dans la première philosophie, le moi n'avait ni le besoin ni la possibilité de sortir de lui-même ; tandis que, dans

la seconde, il est amené par le progrès de sa réflexion à franchir le cercle de la conscience, et il trouve en soi une faculté, la croyance, qui lui permet d'atteindre de quelque manière, avec certitude, un principe qui le dépasse infiniment. Dans la première philosophie, le moi se suffisait : dans la seconde il ne se suffit plus ; il sait que l'être véritable est hors de lui, et qu'il est capable de s'y réunir.

La seconde thèse qui se dégage de l'ouvrage est la continuité du développement philosophique, de Descartes à Kant et à Fichte. L'auteur montre, avec un grand soin et une grande sagacité, d'une part, les antécédents de la doctrine de Fichte chez ses prédécesseurs modernes, d'autre part, l'élaboration que le philosophe a fait subir principalement à la doctrine de Kant, pour former un système aussi cohérent, achevé et définitif que possible.

Nul doute que Fichte n'ait eu l'intention très précise de développer et de parfaire le système de Kant en se pénétrant de son esprit. Mais ne faut-il voir que la mauvaise humeur du maître à l'égard d'un disciple qui prétend le dépasser, dans la parole de Kant déclarant expressément que ce que Fichte appelle l'esprit de la critique est la négation de la critique ?

Kant est parti de la constatation d'une irréductibilité, invincible, selon lui, à nos moyens de connaître, entre notre sensibilité et notre entendement. Il avait conclu, de cette irréductibilité à la relativité, à la limitation nécessaire de notre connaissance. Par suite, il se proposa d'enseigner, et la certitude de notre science en tant qu'elle se renferme dans ses limites naturelles, et la témérité qu'il y aurait de notre part à prétendre connaître les premiers principes des choses elles-mêmes. Son système est essentiellement une leçon de modestie, en même temps que de confiance en nos forces bien employées.

Il est dès lors contraire, non seulement à la lettre, mais à l'esprit de la critique kantienne, de prétendre découvrir le principe qui ramènerait à l'unité la sensibilité et l'enten-

dement, l'intelligence et la volonté. Pour chercher ce principe suivant la méthode de Kant, il faudrait montrer que la sensibilité et l'entendement, l'intuition et le concept, envisagés en eux-mêmes, ne présentent pas les différences radicales qu'y a signalées Kant ; et ce serait alors tout l'édifice qui croulerait. Certes l'on peut, ainsi que fait Fichte, en partant de quelque principe supposé, essayer d'en déduire la dualité de la sensibilité et de l'entendement. Mais alors Kant considérera comme purement artificielle et comme fantastique une synthèse dont les conclusions seront en contradiction avec les données de l'analyse, telles qu'il les aperçoit.

Le concept de la chose en soi est une pièce essentielle du système de Kant. Il signifie, et que notre connaissance est bornée, et qu'elle ne se suffit pas, mais que les matériaux qui lui sont nécessaires viennent d'une source que nous ne pouvons connaître. On ne peut voir un simple développement de la critique kantienne dans une philosophie qui se propose d'éliminer entièrement la chose en soi, c'est-à-dire, de supprimer, en définitive, les limites que Kant s'était proposé de tracer à la raison humaine. L'idéalisme transcendental de Kant était critique : celui de Fichte est dogmatique.

Mais peut-être est-on plus fondé à rapprocher du Kantisme la seconde philosophie de Fichte, celle qui, en dehors de la sphère de la connaissance, bornée au relatif, admet, comme profondément distincte, l'existence d'une sphère de la croyance, dans laquelle l'esprit entre en rapport avec l'absolu. L'auteur démêle très judicieusement le trait kantien de cette doctrine, qui consiste à ne faire communiquer notre esprit qu'avec la forme et non avec l'essence même de l'absolu. Chez Kant, comme on le sait, la raison pratique elle même ne nous révèle le principe des choses que dans son rapport à nous, et non en lui-même. Mais la marche de Kant, dans la critique de la raison pratique, reste analytique et inductive. Il va du connu à l'inconnu, du fait, du commandement donné dans notre conscience, à ses conditions, aux postulats que ce fait nous conduit à admettre. Fichte, au contraire,

passant rapidement sur l'analyse, se hâte toujours vers la synthèse. Et il ne craint pas d'écrire : « C'est l'amour qui est la source de toute vérité et de toute certitude. » L'absolu, dès lors, comme unité de la réalité et de la volonté, n'est plus seulement postulé à notre point de vue, en tant que nous voulons nous rendre compte, à notre manière, des conditions de réalisation de l'idéal moral : il devient véritablement fondement et principe constitutif de nos croyances et de nos connaissances. Chez Kant, la science, le devoir ont leur certitude propre, que la croyance ne fait que compléter sous certains rapports. Chez Fichte, la science repose sur la croyance. C'est par Dieu et en Dieu, objet inaccessible au savoir, que nous connaissons toutes choses. Et ainsi, tandis que la première philosophie de Fichte élimine de tout point la chose en soi, dont Kant faisait un élément intégrant de sa doctrine, la seconde nous attribue, sous le nom de croyance et d'amour, une communication avec l'absolu qui répugne aux principes et à la circonspection de Kant. Hardiesse dogmatique, d'abord dans le sens de l'idéalisme, puis dans le sens de la philosophie de l'absolu, tel est le caractère par lequel Fichte se distingue de Kant, dont la préoccupation constante était de se tenir à égale distance du subjectivisme et du mysticisme.

Si, en conséquence, il peut paraître téméraire de voir dans le système de Fichte, avec l'auteur du présent ouvrage, l'achèvement nécessaire de celui de Kant, il n'en reste pas moins que cet ouvrage montre excellemment comment Fichte a formé son système en développant des semences qu'il trouvait chez Kant. Ce développement, s'il n'était pas nécessaire, était possible et naturel. Il était dans l'ordre qu'il se produisît. Le système de Fichte est l'une des manières dont peut être achevé le kantisme, s'il doit être achevé. Mais outre cette manière il y en a d'autres, et l'on ne doit pas s'étonner que des philosophes dont la direction diffère grandement de celle de Fichte se réclament également de Kant. *Alii aliud sumpserunt,* comme disait Cicéron à propos des

différents disciples de Socrate. C'est ce qui est arrivé pour toutes les grandes créations de la pensée humaine. Encore animées de la vie de l'esprit qu'elles manifestent, elles ont cette puissance de se développer et de se déterminer en différents sens, qui est le propre des choses vivantes.

Très solide, très approfondi, très complet dans les limites, d'ailleurs légitimes, où l'auteur s'est enfermé, judicieux, pénétrant, riche en démonstrations minutieuses et bien conduites, intéressant et vigoureux dans les thèses qu'il soutient, simplement et clairement écrit, l'ouvrage de M. X. Léon nous a paru digne d'être proposé au suffrage de l'Académie pour le prix Saintour.

Émile Boutroux.

LA PHILOSOPHIE DE FICHTE

LIVRE PREMIER

L'ESPRIT ET LES PRINCIPES DU SYSTÈME

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE

« L'auteur de la *Théorie de la Science*, écrit Fichte en 1797, dans l'avant-propos à sa *Première Introduction*, l'auteur de la *Théorie de la Science*, par une connaissance rapide de la littérature philosophique qui a suivi l'apparition des *Critiques* de Kant, s'est bien vite convaincu que le dessein qu'avait eu ce grand homme de révolutionner de fond en comble l'opinion du siècle sur la philosophie et avec elle sur toutes les sciences, a complètement échoué et qu'aucun de ses nombreux successeurs n'a compris ce dont il s'agissait exactement pour Kant. L'auteur de la *Théorie de la Science* a cru le savoir et il a résolu de consacrer sa vie à exposer sous une forme d'ailleurs entièrement indépendante de celle de Kant, la grande découverte de ce penseur, et cette résolution il n'y faillira pas[1]. »

Et un peu plus loin : « Je dois à mes lecteurs encore une

N. B. — Les pages indiquées dans les références sont celles des volumes correspondants des œuvres complètes de J.-G. Fichte, publiées par son fils Hermann et parues en 1845-46 à Berlin, 8 vol. (Veit et Cie) ou des œuvres posthumes de J.-G. Fichte, publiées par le même et parues en 1834-35 à Bonn, 3 vol. (Marcus).

1. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*; Vorerinnerung, p. 419. Sämmtliche Werke.

remarque : j'ai déjà dit et je répète que mon système n'est rien d'autre que celui de Kant, c'est-à-dire qu'il exprime le même point de vue, quoique dans sa marche il soit absolument indépendant de l'exposition kantienne. Ceci, je l'ai dit non pour me couvrir derrière une grande autorité, ou pour chercher à ma doctrine un appui en dehors d'elle-même, mais pour dire la vérité et être juste [1]. »

Ainsi la philosophie de Fichte prétend être conforme à l'esprit même du kantisme, elle se présente seulement comme une exposition *toute nouvelle* de la pensée de Kant. Retenons cette double déclaration comme l'introduction même à l'étude que nous entreprenons, comme la clef de l'interprétation de la philosophie de Fichte.

En apparence rien de plus contraire, semble-t-il, à l'esprit de la *Critique* kantienne que la doctrine de Fichte, rien de plus juste que l'éclatant désaveu de Kant, reniant la parenté que Fichte prétendait lui imposer.

Si l'on considère, en effet, le système de Fichte du dehors dans sa forme, il semble jeter un défi injurieux à tout l'effort de la *Critique* : il se présente comme une audacieuse tentative pour restaurer cette Métaphysique que le kantisme avait prétendu ruiner à jamais.

Son point de départ, c'est l'affirmation d'un principe un et absolu, fondement non seulement de la forme mais de la matière même du Savoir tout entier ; sa marche, c'est la déduction a priori (une déduction d'une nature toute spéciale, une déduction à trois temps et que nous apprendrons à connaître) ; son terme, c'est l'épuisement de son principe, le retour, au moyen de cette déduction, à ce principe même ; sa justification, c'est son succès, c'est-à-dire, l'explication, par cette méthode, de la totalité du Savoir. D'un mot, la Méthode de Fichte c'est la dialectique qui d'un principe prétend tirer de toutes pièces la construction de l'Univers.

1. *Ibid.*, p. 420.

Est-il besoin d'insister longuement sur ce qu'une pareille Méthode présente de directement contraire à l'esprit de la *Critique*, elle en est vraiment le contre-pied. D'abord la *Critique* ne part pas d'un principe qui n'est jamais qu'une idée, elle part des données réelles de la conscience, non pas sans doute de données empiriques et tout accidentelles, mais de ces données nécessaires et universelles qui constituent le patrimoine de toutes les consciences ; et elle remonte de ces données et par voie d'analyse aux principes de leur explication. Elle ne peut donc prévoir, avant cette analyse, le nombre ou la nature des principes ; elle ne peut affirmer a priori si les principes sont multiples ou se réduisent a l'unité, s'ils ont un caractère relatif ou s'il est possible d'atteindre à un principe absolu. Il y a plus, il résulte pour Kant de cette analyse même des données nécessaires de la conscience (de la Science, de la Morale, de l'Art) l'impossibilité de remonter au principe un et absolu des choses, la nécessité de s'en tenir à une pluralité de principes pour nous irréductibles. Ainsi, et dans son point de départ, et dans sa marche, et dans sa conclusion, la forme de la *Critique* est en opposition avec la *Théorie de la Science*.

Cependant, à y regarder de plus près, la différence est moins essentielle qu'il ne semble. S'il est vrai qu'en un sens et en vertu même de la marche du système qui a plusieurs points de départ successifs, il n'y a pas, pour Kant, un seul point d'arrivée ; s'il est vrai que le kantisme semble aboutir à un dualisme irréductible, ce dualisme n'est cependant, aux yeux de Kant, qu'une marque de l'infériorité de notre esprit ; en son fond la Raison humaine répugne au divorce entre le point de vue théorique et le point de vue pratique, entre la Nature sensible et la Liberté nouménale, que lui impose la limitation de notre manière de voir ; en son fond Kant affirme que la Raison n'est pas double, mais simple. Et la dernière *Critique*, *la Critique du Jugement*, la plus profonde peut-être des trois et qui est comme la conclusion du système, qui en achève le sens, repose tout entière sur cette idée de l'unité de la Liberté et de la

Nature, de la Liberté produisant la Nature et se réalisant au moyen de cette production. Et sans doute le principe de finalité n'est pas un principe de la détermination des choses, de leur réalité, ce n'est qu'un principe du jugement réfléchissant, qu'un point de vue de l'esprit sur les choses, mais n'oublions pas que, de l'aveu même de Kant, ce point de vue est le plus sublime effort de la Raison, celui par où elle tend sinon à s'identifier avec l'Absolu, ce qui lui est interdit de par sa constitution même, du moins à symboliser, autant qu'il est en elle, le point de vue de l'Absolu qui lui échappe.

Or c'est, en somme, nous le verrons, le point de vue de la *Critique du Jugement* qui est devenu le point de départ de la philosophie de Fichte. Comment et par quelle transformation de ce qui n'était pour Kant qu'un principe de notre réflexion sur la Nature, un principe du jugement réfléchissant, Fichte a prétendu faire la réalité suprême, le principe absolu de son système, c'est ce dont nous n'avons pas à nous préoccuper encore ; il suffit pour l'examen tout extérieur que nous faisons en ce moment de montrer que la différence entre les deux systèmes, la substitution, à la multiplicité des principes du kantisme, d'un principe unique tient peut-être seulement à une différence de Méthode : la différence entre la Méthode de régression analytique et la Méthode de construction synthétique ; et c'est bien ainsi que l'entendait Fichte lui-même, quand dans la *Première Introduction* il disait que l'Idéalisme critique, qui est le fond commun des deux systèmes peut procéder à son œuvre suivant deux Méthodes : l'une, celle de Kant, qu'il traite non sans injustice et à laquelle il reproche en particulier *d'extraire* du donné les lois de la connaissance et de l'action, au lieu de les *déduire* de leur principe ; d'être par là même une Méthode de constatation ou d'abstraction quasi-empirique, au lieu d'être une Méthode explicative et productrice de son objet ; et une seconde, qui est la sienne, qui est précisément une Méthode génétique, qui déduisant les lois particulières du principe un, fonde par là même leur intelligibilité et qui, par consé-

quent, est seule légitime [1]. Assurément, cela n'est pas faux : il est clair que la Méthode préconisée par Fichte à l'instar de celle des géomètres, la Méthode de genèse ou de construction est la seule qui soit explicative et qui fournisse par sa marche même toutes les conditions d'intelligibilité de l'objet ; que seule elle est conforme à cette connaissance du troisième genre dont parle Spinoza lequel est ici, on a bien des raisons de le croire, le modèle que Fichte a eu sous les yeux ; il est clair aussi que la Méthode de Kant est, à certains égards, une Méthode de constatation qui discerne comme à tâtons les éléments intelligibles des faits, et qui dégage ainsi les données du problème, un peu comme le mathématicien qui dans une question découvre les éléments qui serviront à poser l'équation. Mais c'est précisément cette analyse qui rend ultérieurement possible la synthèse, c'est la découverte de ces éléments qui rend possible ensuite leur construction. Et il ne paraît pas que Fichte en traitant avec une sorte de mépris la Méthode de Kant (une Méthode, dit-il, qui va autant à l'aveuglette qu'un simple perroquet et répète aussi naïvement des expressions qui sont pour lui entièrement incompréhensibles) se soit rendu un compte exact de ce qu'il lui devait [2].

Mais il ne paraît pas non plus que la Méthode de Fichte mérite le reproche que généralement on adresse à son Idéalisme d'être une dialectique vide et vaine, un pur jeu de concepts qui suppose ce qu'il faut expliquer. Fichte d'ailleurs a lui-même prévu l'objection et par avance il y a répondu : « L'accord, dit Fichte, de la philosophie, de l'Idéalisme, pour l'appeler par son nom, avec l'expérience ; le fait qu'une déduction purement *a priori* fournit pour résultats des données que vérifie l'*a posteriori* de l'observation paraît si étrange au sens commun qu'il est l'ordinaire objet de ses railleries : à quelles plaisanteries n'a pas donné lieu d'âge en âge la pré-

1. *Ibid.*, Einleitung, 7, p. 442-446.
2. *Ibid.*, id., p. 444.

tention du philosophe de construire le Monde a priori? » Telle est l'objection présentée sous sa forme la plus précise. Voici maintenant la réponse :

D'abord d'une façon générale on peut dire que l'objection provient de l'ignorance où l'on est de la véritable nature de la philosophie, et du droit que le vulgaire s'arroge de la juger, sans reconnaître qu'elle est une science qui ne tombe pas dans le domaine du sens commun, une science au même titre que les mathématiques par exemple dont personne assurément ne se permettrait de parler sans les avoir apprises et qui elles aussi construisent idéalement leurs objets sans préjudice de leur application à la réalité [1].

Or, si l'on se place à ce point de vue, il est facile de voir qu'entre l'Idéalisme et l'expérience l'accord, loin d'être impossible, est, au fond, nécessaire.

Que l'expérience soit pour l'homme la seule base solide, que toute la pensée de l'homme et que toute son action sous la forme spontanée comme aussi sous sa forme réfléchie concerne l'expérience; que tout ce qu'il y a dans le Monde de réalité et de vie soit de l'expérience même et que la spéculation n'ait de valeur que dans le rapport qu'elle soutient avec la vie, parce qu'elle en sort ou parce qu'elle a pour but d'y revenir, Fichte le déclare en termes formels et avec une insistance caractéristique dans l'ouvrage intitulé : *Exposé clair comme le jour au grand public de la véritable essence de la nouvelle philosophie* [2]. Et il ajoute que si, en apparence, sa philosophie dans la forme qu'elle revêt et dans la marche qu'elle suit donne des raisons de mettre en doute qu'elle ait précisément cet objet et ce but, et de croire qu'elle aboutit à un résultat diamétralement opposé, c'est parce qu'on méconnaît le sens même de la philosophie [3]. C'est qu'en effet la philosophie n'est pas et ne peut être l'expérience même, elle se trouve dans un autre plan. L'expérience est comme la

1. *Sonnenklarer Bericht*. u. s. w., S. W. II, Vorrede., p. 324-327.
2. *Ibid.*, Einleitung. 4, p. 333-34.
3. *Ibid.*, id., p. 334.

terre ferme sur laquelle repose tout l'édifice de nos constructions ; pour la dépasser il faut en partir, parce qu'elle est la base même sur laquelle tout repose. Mais la philosophie s'élève précisément *au-dessus* de l'expérience parce qu'elle prétend être une *explication* de l'expérience, elle prétend élever à la hauteur d'un *système*, présenter, suivant un ordre où tout s'enchaîne, un ordre nécessaire, ce que, dans les données de la conscience, l'expérience nous apporte au hasard d'une diversité chaotique. La *Théorie de la Science* n'a donc pas un autre objet que l'expérience, qui est pour la pensée de l'homme le seul objet possible ; au contraire elle veut précisément *justifier* l'expérience comme objet de la pensée, elle veut montrer dans leur ordre nécessaire et éternel l'enchaînement des déterminations de la conscience, ordre que la connaissance immédiate ne fournit pas ; elle veut montrer par là que l'expérience est intelligible, qu'elle a de la vérité, ce que la conscience vulgaire ne saurait affirmer dans le chaos où elle est plongée. Loin de nier l'expérience, la philosophie a pour fonction de la fonder[1].

Mais pour la fonder comment s'y prend-elle ? C'est ici que la Méthode de la philosophie peut sembler paradoxale. La *Théorie de la Science* prétend constituer les éléments nécessaires de l'expérience sans avoir égard au contenu même de l'expérience. D'une façon plus précise elle prétend, une fois découvert le principe qui est le fondement de l'expérience ou plus exactement de la conscience, — car l'expérience n'est que le contenu même de la conscience, — déduire de ce principe par voie de construction et sans égard à l'expérience même tout ce qu'il y a de nécessaire dans l'expérience. Pourtant il faut bien que si le principe posé est, en effet, le principe, le principe un et absolu de la conscience, il contienne en lui tout ce qui est nécessaire à l'explication de ce qu'il fonde ; et le fait que le système établi sur ce principe, que la déduction opérée à partir de lui, si l'opération a été juste, correspond précisément

1. *Ibid.*, Dritte Lehrstunde, p. 357-58.

à l'expérience et fournit tous les éléments nécessaires qui la constituent, est la justification même du principe, la preuve qu'il explique ce qu'il doit expliquer. Toute tentative pour chercher au cours de cette déduction une vérification ou un appui dans l'expérience serait une sophistication du raisonnement[1] et, comme dit Fichte : « Ceux qui vous conseillent d'avoir, en philosophant, toujours un œil ouvert sur l'expérience, vous conseillent de modifier un peu les facteurs et de fausser un peu la multiplication pour avoir des nombres qui s'accordent : procédé aussi malhonnête qu'insuffisant[2]. »

Cette Méthode, malgré les apparences, n'a rien de singulier ; elle est le procédé même qu'emploient les sciences exactes. Pour ne citer qu'un exemple : en Géométrie, on sait que la construction du triangle où le troisième côté se trouve déterminé par les deux autres et l'angle qu'ils forment, est une construction tout idéale ; pourtant ne s'applique-t-elle pas à la conscience réelle ? De même la *Théorie de la Science* construit idéalement les déterminations de la conscience, elle les construit comme fait le géomètre pour le côté du triangle en déterminant un élément par la position d'éléments antérieurement fournis à la conscience, éléments qui sont eux-mêmes le produit de constructions analogues et ainsi de suite jusqu'au principe même, jusqu'au principe premier qui sert de base à la construction. Ces déterminations ne sont point sans doute des déterminations réelles de la conscience, pas plus que les lignes du géomètre ne sont des lignes de l'espace réel, et pourtant il se produit dans la réalité une détermination de la conscience conforme à cette construction, tout comme on trouve dans l'espace réel l'angle et les deux côtés dont la construction idéale fournissait la possibilité[3].

En d'autres termes « les déterminations de la conscience réelle auxquelles le philosophe est obligé d'appliquer les lois de la construction idéale de la conscience comme le géomètre

1. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.*, p. 446-449.
2. *Ibid.*, p. 447.
3. *Sonnenklarer Bericht. u. s. w.*, Dritte Lehrstunde, p. 376-379.

les lois de la construction idéale du triangle au triangle donné dans l'espace sont pour lui *comme si* c'étaient les résultats d'une construction originelle[1] ».

Ainsi, en définitive, la *Théorie de la Science* construit l'expérience, l'ensemble de la conscience commune, absolument a priori, comme la Géométrie construit absolument a priori les modes de limitation universels de l'espace ; elle est non l'expression de la vie dans sa réalité, mais la représentation de la vie dans son intelligibilité.

Cette conception de la Méthode, pour être légitime, implique cependant une certaine conception du Monde, ou plutôt, s'il est vrai que la Méthode n'est jamais que l'enveloppe d'un système, cette Méthode est l'expression d'un système, de l'Idéalisme, pour l'appeler par son nom. Et c'est ce qu'il nous reste à montrer pour la justifier. Nous allons voir qu'entre la Méthode ainsi conçue et l'Idéalisme, il y a détermination réciproque.

Cette Méthode exige d'abord, Fichte l'a très bien vu, et il l'a dit en propres termes, l'existence dans l'esprit d'un système c'est-à-dire d'un Tout clos, car si le Savoir formait une série ou un ensemble de séries infinies, il n'y aurait jamais de principe auquel on pourrait s'arrêter ; la connaissance se perdrait dans un relativisme sans fin et la certitude fuirait sans cesse devant nous ; et d'un système unique car s'il y avait plusieurs systèmes fermés les uns aux autres, il pourrait y avoir des connaissances partielles sans communication entre elles, non ce savoir du Savoir qui est la philosophie et qui prétend être l'explication totale de l'Univers[2]. L'idée de l'intelligibilité des choses est inséparable de l'idée de leur unité : car c'est précisément cette réduction de leur diversité à l'unité, à l'unité absolue, qui fait leur intelligibilité. Et Fichte a montré excellemment dans son *Idée de la Théorie de la Science* comment c'est précisément la dépendance de toutes

1. *Ibid.*, id., p. 379.
2. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, S.W. I. Erster Abschnitt., § 2, p. 50-54.

les propositions constituant la science à l'égard du principe un et absolu, qui fait la valeur de cette science ; comment la forme systématique, l'enchaînement des propositions n'est pour la science qu'un accident, un moyen de transmettre aux propositions dérivées la vertu du principe dont elles dépendent, de relier à leur fondement les propositions les plus éloignées ; comment, en définitive, c'est la certitude du principe, du principe un et absolu, qui est l'essence même de la science ; comment par suite c'est l'unité de ce principe qui est la raison d'être de la Méthode[1]. Et cette conception qui postule l'intelligibilité absolue des choses est essentiellement idéaliste. La Méthode de Fichte implique donc la vérité de l'Idéalisme.

Inversement de la vérité même de l'Idéalisme peut se tirer la légitimité de sa Méthode. Si l'Idéalisme est vrai c'est que, en leur fond dernier, les choses sont intelligibles, elles sont d'essence spirituelle ; c'est que, en somme, l'Univers est l'œuvre de l'Esprit. Or si l'Univers est l'œuvre de l'Esprit, il n'y a plus rien d'illégitime à tirer du principe même de l'Esprit les lois de l'Univers ; et la concordance entre l'expérience et le système, loin d'être paradoxale, devient nécessaire. Si les choses ne sont qu'une construction de l'Esprit, construction d'ailleurs inconsciente, la philosophie, en suivant la Méthode indiquée, ne fait qu'élever cette construction à la hauteur de la conscience : la connaissance scientifique n'est qu'une reconnaissance. Et l'analogie de la philosophie et de la Mathématique se poursuit jusqu'au bout. Les constructions idéales de l'espace s'accordent avec la réalité, parce qu'au fond, comme l'a montré Kant, l'espace forme de notre esprit est aussi la forme des choses, parce que l'espace n'est pas deux mais un ; l'Idéalisme s'accorde avec l'expérience parce qu'au fond Fichte, poussant jusqu'au bout de ses conséquences le point de vue kantien, accorde à l'esprit le pouvoir de produire les choses, non pas seulement dans leur forme comme

1. *Ibid.*, id. § 1, p. 40-44.

le voulait Kant, mais jusque dans leur matière ; ici pour lui la forme est inséparable du fond.

Si maintenant on se demande quelle est la valeur de cette Méthode, il semble difficile de contester que c'est par excellence la Méthode philosophique. Ceux mêmes des philosophes qui l'ont rejetée n'en ont point suspecté la valeur ; ils ont seulement mis en doute la possibilité pour l'esprit humain d'y atteindre. C'est notre infirmité, ce n'est point sa vertu qu'ils mettaient en cause. Et, en effet, il est remarquable de constater que les penseurs qui ont cru possible à l'homme d'avoir l'intuition de l'Absolu l'ont consacrée comme nécessaire, tandis qu'au contraire ceux qui ont insisté sur les limites de la pensée humaine l'ont repoussée comme téméraire. Et si Fichte emploie cette Méthode c'est parce que, contrairement aux affirmations répétées de Kant, il a cru à la possibilité de cette intuition intellectuelle de l'Absolu, parce qu'il a fondé son système sur cette base. On croit même apercevoir comment il a été amené à renier, sinon dans l'esprit, du moins dans la forme, la pensée de celui dont il prétendait être le disciple et pourquoi il attache à sa Méthode cette importance suprême. Souvenons-nous que Fichte, avant d'avoir connu Kant, a été un lecteur passionné de Spinoza et qu'il a parlé de l'*Éthique* avec un enthousiasme ardent. Or l'*Éthique* est, aux yeux de Fichte, il l'affirme à plusieurs reprises, la forme même de la démonstration philosophique, la Méthode idéale ; en particulier la comparaison qu'il emploie le plus volontiers, la comparaison entre la Méthode de la philosophie et la Méthode de construction géométrique est visiblement inspirée des réflexions du « *De Intellectus Emendatione* » sur la connaissance parfaite, la connaissance du troisième genre. Déjà, sans doute, Descartes avait entrevu cette Méthode de construction qui va du simple au complexe ; cependant la prudence de son rationalisme tout confiné dans les limites de l'esprit humain, lui avait interdit d'en faire un complet usage ; mais Spinoza, que ne retient pas le même scrupule et qui élève jusqu'à la hauteur de Dieu notre

pensée, poursuit et achève l'idéal cartésien. Seulement, le système de Spinoza paraît caduc, à cause de son dualisme ; en fait, son Idéalisme n'explique pas la réalité, il la double ; la pensée réfléchie demeure un simple symbole, une représentation d'une réalité avec laquelle elle s'affirme en correspondance, mais qu'au fond elle ignore nécessairement.

Or, Fichte reprend la Méthode de Spinoza ; on sait assez avec quelle insistance il rapproche la *Théorie de la Science* de l'*Éthique* ; mais Fichte revient à Spinoza après avoir traversé le kantisme et, s'il restaure la Métaphysique comme science, c'est en la transformant. Après la *Critique*, le Dogmatisme réaliste de Spinoza était devenu impossible, la conception de l'Absolu-Substance était définitivement ruinée ; or, c'est précisément parce que Fichte a cru découvrir dans la philosophie de Kant une nouvelle conception de l'Absolu, la conception de l'Absolu comme Acte ou Esprit et que, sur les bases du kantisme, il pouvait fonder un Idéalisme qui se suffisait, que Fichte a cru, malgré Kant, possible d'édifier une Métaphysique qui fût conséquente aux principes de la *Critique* et qui répondît à ses exigences.

Et ainsi l'examen de la Méthode nous conduit à la détermination du principe.

CHAPITRE II

L'INTUITION INTELLECTUELLE

L'intuition intellectuelle, comme l'organe qui saisit le principe un et absolu, tel est le point de départ du système. Et voilà qu'à son point de départ, dans son principe même, la *Théorie de la Science* se présente comme la négation de toute l'œuvre de la *Critique*. Il n'est donc pas étonnant que Kant ait déclaré (à Forberg) que le système de Fichte était tout autre que le sien, le sien qu'il devait sans doute comprendre mieux que personne[1]. Cependant Fichte croyait, nous l'avons rappelé, que sa *Théorie de la Science* était absolument d'accord avec la doctrine de Kant. Voyons si l'opposition des principes est plus profonde et plus intérieure que celle des Méthodes.

D'abord, l'intuition intellectuelle que Kant rejette comme incompatible avec les principes de la *Critique* n'est pas du tout celle qu'admet Fichte et de cette dernière on peut dire, malgré les apparences, qu'elle a été sans cesse présente au regard de Kant, qu'elle est l'âme même du système de la *Critique* qui, sans elle, demeure incompréhensible.

En effet, l'intuition intellectuelle telle que la conçoit Kant pour la rejeter, pour la nier, c'est toujours l'intuition d'un *Être*, c'est-à-dire l'immédiate conscience d'un Être non sensible, d'un Être intelligible ; quelque chose comme la production de la Chose en soi par la Pensée pure, à peu près comme pour les Cartésiens l'idée de Dieu est productrice de son Être[2].

1. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, S. W. I, p. 469 note.
2. *Ibid.*, 6, p. 472.

Or, l'impossibilité, disons mieux, l'absurdité d'une intuition du Noumène résulte pour Kant de ce fait que l'Être, loin de pouvoir, pour nous, être produit par le concept, est toujours, et c'est là la marque de notre finitude, donné à notre pensée et lui est donné par le moyen de cette faculté réceptrice qui est notre sensibilité. Par suite, l'Être ne parvient jamais à notre conscience que sensibilisé, et l'idée d'un Être intelligible est vide de sens puisqu'elle est contradictoire avec les conditions même suivant lesquelles est possible pour nous l'appréhension de l'Être.

Mais l'intuition dont parle Fichte n'a rien de commun avec l'intuition intellectuelle au sens kantien du mot telle que nous venons de la déterminer et, comme dit Fichte, avant d'arguer contre lui, de l'impossibilité d'une intuition intellectuelle, encore faudrait-il savoir si, dans chacun des deux systèmes, on n'exprime pas sous le même mot deux idées absolument différentes[1]. En effet, pour Fichte l'intuition intellectuelle n'est pas du tout celle d'un *Être*, mais celle d'un *Acte*; or, cette intuition-là, non seulement est possible, selon la *Critique*, mais elle lui est nécessaire, elle est impliquée dans tous ses résultats.

Il y a, en effet, dans la philosophie de Kant, un acte auquel tout le système est comme suspendu, un acte dont Kant sans doute nous refuse l'intuition directe, mais dont il faut bien admettre cependant que notre esprit a quelque connaissance, car sans elle son système serait inintelligible; c'est l'Acte pur de la Raison. La place de cette intuition est toute marquée dans la *Critique*: c'est l'Acte de la conscience morale, l'Acte de l'obligation ou l'Impératif catégorique. L'Impératif catégorique, le Devoir, exprime en nous la suprématie du pur intelligible, de la pure Raison, sur notre nature sensible; or, sans doute, la conscience du Devoir n'est pas l'intuition pure de l'intelligible, puisque précisément elle exprime non la réalisation immédiate de l'intelligible, mais sa possi-

1. *Ibid.*, id; 6, p. 471.

bilité idéale ; cependant cette conscience du Devoir implique, dans le complexus mixte qui la constitue, la réalité de cette intuition. Pour dire « je dois », pour imposer à l'impulsion de la Nature, à la force incalculable de l'instinct, cette extraordinaire contrainte qu'exprime le Devoir et qui est le triomphe de l'Idéal, de la Raison sur la Nature, il faut bien que l'intuition de cet Idéal soit, d'une manière ou d'une autre, plus ou moins obscurément présente à la conscience dans l'acte même où il s'accomplit.

Ainsi, dans la conscience du Devoir, nous trouvons déjà chez Kant la trace d'une intuition qui n'est pas une intuition sensible puisque la sensibilité est précisément ce que le Devoir comprime et combat comme étranger à la nature de la Raison, d'une intuition qui exprime l'Acte pur de la Raison, sinon à titre de réalisation immédiate, du moins à titre de devoir être ; or, cette intuition d'un Idéal qui de soi-même se réalise, l'intuition de l'idée produisant de son propre fond et par son acte propre une réalité conforme à elle, qu'est-elle sinon une intuition intellectuelle, l'intuition ou Acte de l'Esprit qui construit l'Être ? Et c'est précisément là ce qui fait chez Kant la valeur éminente de la Moralité, le primat de la Raison pratique ; en elle, et en elle seulement, nous saisissons vraiment la Raison dans son Acte propre, dans la « praticité », la productivité qui est son essence même, tandis que dans son usage théorique la Raison est toute discursive. Cependant, là même, cette intuition est encore supposée. Sans doute, en raison de la position qu'il a prise et de la Méthode qu'il suit, remontant du fait de la science, de la connaissance de la Nature, à ses conditions de possibilité, Kant n'est plus obligé, comme il l'est quand il s'agit du Devoir, de poser, dans ce qu'elle a d'immédiat, la praticité de la Raison : il trouve plutôt dans la considération de la Nature les raisons de la limitation nécessaire de cette action de la Raison, le fait que la Raison ne peut ici produire librement une action, réaliser son idéal, parce qu'elle s'applique à une matière qui lui est donnée, loin qu'elle la puisse produire ; et

c'est précisément pour cela, parce qu'il y a dans l'usage théorique de la Raison, une véritable hétérogénéité entre la Raison et son objet, entre l'acte et le produit, que naissent ces singulières antinomies dont le spectacle est comme le témoignage de l'impuissance de ses efforts. Mais par là même qu'elles témoignent de son impuissance, elles expriment déjà son action. Qu'atteste ce conflit sans issue, au cœur même de la Raison théorique, sinon précisément la présence dans notre conscience de cette intuition de l'Acte de la Raison ?

Ainsi, tandis qu'au point de vue de la Raison pratique, l'intuition intellectuelle de l'Acte de la Raison est nécessairement impliquée dans la conscience du Devoir qui est l'affirmation même de l'Acte de la Raison pure, de sa praticité, parce que, comme dit Kant, la Raison est ici immédiatement pratique (elle agit directement, sans intermédiaire ou elle n'agit pas du tout), dans son usage théorique où précisément un intermédiaire vient limiter son action, c'est indirectement et pour ainsi dire négativement — par sa *non-action,* sa *non-praticité* — que la Raison se manifeste à la conscience ; et dans cette manifestation, inverse de la première, n'est pas moins impliquée l'intuition de son action. On peut aller plus loin. Ce n'est pas seulement dans la *Dialectique transcendentale* que s'impose cette intuition, déjà l'*Analytique* serait inintelligible si on ne la suppose pas. Pour découvrir les catégories Kant a beau se servir du chemin détourné de la Logique commune et, par là, les établir empiriquement, il n'en reste pas moins que les catégories n'ont de vérité que si elles sont des spécifications particulières de l'unité absolue de l'aperception pure ; c'est leur rapport à l'aperception pure qui fait leur valeur comme organes de la Pensée, comme les organes au moyen desquels la Pensée s'assimile les choses, c'est ce rapport et ce rapport seul qui permet aux catégories de conférer aux choses leur objectivité, leur universalité et leur nécessité. Ainsi l'unité de l'aperception, ou plus simplement l'unité de la Pensée est le nerf caché qui donne aux catégories toute leur vertu, leur principe commun. Or cette unité de l'aper-

ception, cette Pensée pure qui est le fondement des catégories, qu'est-ce sinon l'expression de l'Acte même de la Raison, l'Acte pur du Sujet, non dans son individualité particulière mais comme manifestation de l'Esprit ou de la Pensée universels; l'Acte qui est la condition même de la conscience réfléchie, du « je pense »; l'Acte qui pose le Sujet antérieurement à tout objet dans son absoluité et dans sa liberté primitives. Et sans doute ici, dans la connaissance, la liberté du Sujet se heurte à une matière qui lui est donnée et qu'elle n'a pas produite; sans doute ici la Raison rencontre dans son exercice une limite qu'elle ne peut franchir; cependant c'est bien encore l'action de la Raison — quoique dans son usage tout formel, dans sa liberté non de production mais de réflexion — qui confère aux choses leur valeur, qui en fait les objets nécessaires de la Pensée une et identique en tous; et s'il est sans doute impossible à l'esprit humain d'apercevoir directement cette action, du moins le fait même que l'analyse philosophique peut dissocier dans l'objet ce qui vient des sens et ce qui appartient à la Raison, le fait que l'usage même des catégories implique l'action du Sujet pur, témoigne assez de la réalité de cette intuition.

Ainsi dans la *Critique de la Raison pure théorique*, comme dans la *Critique de la Raison pratique* la même intuition, l'intuition de l'Acte qui est le principe de toute intelligibilité, de l'Acte de Raison, sous-tend pour ainsi dire toutes les recherches du penseur; et si dans la Raison théorique elle se manifeste autrement que dans la Raison pratique, ce n'en est pas moins toujours un seul et même Acte, ce n'en est pas moins toujours une seule et même Raison [1]. Seulement, et c'est ici

1. Kant, *Critique de la Raison pratique* sur l'unité de la Raison théorique et de la Raison pratique, Analytique de la Raison pure pratique, traduction Picavet, p. 164 (... car elles lui donnent à bon droit l'espoir de pouvoir un jour peut-être pénétrer jusqu'à l'unité de la faculté tout entière de la Raison pure (de la Raison théorique aussi bien que de la Raison pratique) et dériver toutes choses d'un seul principe). Dialectique, p. 221. (Il n'y a toujours qu'une seule et même Raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes *a priori*.)

sans doute ce qui a pu faire illusion à Kant, en raison même de la conception substantialiste qu'il s'est faite de l'intuition intellectuelle, vestige de l'ancienne Métaphysique, l'intuition dont il s'agit n'est pas celle d'un *Être* distinct de l'être sensible, c'est l'intuition d'un *Acte,* et cet Acte est inséparable, sinon par analyse, du reste des actes de l'Esprit avec lesquels il constitue un tout organique; en d'autres termes l'intuition intellectuelle dont il s'agit n'est pas une intuition isolée qui se produise à un moment distinct du temps; elle fait corps, aussi bien dans la conscience du Devoir que dans l'application des catégories, avec l'intuition sensible; elle constitue avec celle-ci une action complexe qui est l'action même de la Raison humaine.

Or, c'est précisément en ce sens que Fichte entend l'intuition intellectuelle. Pour lui l'intuition intellectuelle n'est pas une intuition isolée, pour ainsi dire, du reste de la conscience et qui serait inconcevable puisqu'elle supposerait à un moment la conscience comme séparée d'une partie d'elle-même (de la conscience sensible); et ce serait là tomber dans cette chimère que Kant repousse à bon droit [1]; l'intuition intellectuelle n'est isolable de l'intuition sensible que par analyse et pour le philosophe [2]; la coïncidence des deux intuitions dans une seule et même conscience n'offre rien de scandaleux et comme dit Fichte: « Si par le fait de cette coïncidence (avec l'intuition sensible) on se croit en droit de nier l'intuition intellectuelle, on aurait tout autant le droit de nier l'intuition sensible, car celle-ci à son tour n'est possible que par sa liaison avec l'intuition intellectuelle, puisque toute représentation possible doit être rapportée à une conscience et que la conscience suppose l'intuition intellectuelle [3]. »

D'ailleurs Fichte prétend démontrer (à partir des principes de son système) cette inséparabilité nécessaire de l'intuition intellectuelle et de l'intuition sensible. Déjà dans l'*Exposition* de 1801 il insistait sur ce fait que l'Esprit est constitué non

1. *Zweite Einleitung*, 5, p. 464.
2. *Ibid.*, 4, p. 458-59 et 5, p. 465.
3. *Ibid.*, 5, p. 464.

par une série d'éléments distincts juxtaposés[1], mais par l'unité organique d'une diversité d'éléments, et que l'intuition qui nous découvre la nature de l'Esprit comprend dans son unité une multiplicité réelle. Il y revient dans la *Logique transcendentale* quand il cherche à montrer qu'il n'y a pas à proprement parler de Pensée pure, d'aperception pure, que la Pensée pure n'est saisissable qu'au cœur même de l'expérience et à travers ses produits[2]; qu'elle n'est point l'objet d'une intuition immédiate, mais le résultat d'une analyse, le produit d'un véritable jugement qui la dégage de l'intuition du fait, de l'intuition sensible qu'elle conditionne[3].

Ainsi Fichte ne s'éloigne pas de l'esprit de la *Critique*; seulement ce qui, pour Kant, n'était qu'un pressentiment et qu'une conscience confuse, Fichte l'élève à la hauteur de la réflexion distincte et prétend en fournir une véritable explication.

Mais si cette intuition n'est pas quelque chose de spontané, de commun à toute conscience, si c'est par un acte de libre réflexion que le philosophe s'élève jusqu'à elle, ne devra-t-on pas demander ce qui en garantit la valeur et en justifie la nécessité? A cette question Fichte répondrait que cette intuition, malgré les conditions empiriques et temporelles où elle se produit, porte en elle la preuve de sa vérité, la marque de son objectivité, car elle est le principe même de la certitude, l'Acte même de la vérité qui emporte avec soi l'évidence. Il ne faut pas accepter l'étrange hypothèse que l'Esprit serait extérieur à l'Acte par lequel il s'affirme, qu'il y aurait en dehors de cet Acte qui est l'Acte même de l'Esprit un je ne sais quoi qui en serait le fondement, une Substance mystérieuse dont il serait l'accident : ce qui est l'erreur même que Fichte n'a cessé de combattre à la suite de Kant, l'erreur du Dogmatisme[4].

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, S. W., II, Erster Theil, § 4-6, p. 10-11.
2. *Die Transcendentale Logik*. Nachgelassene Werke, I, XVIII Vortrage, p. 278-279.
3. *Ibid.*, id., p. 272.
4. *Zw. Einl.*, 4, p. 460-61.

CHAPITRE III

LE PREMIER PRINCIPE

Le sens et l'usage de l'intuition intellectuelle viennent d'être établis ; or il convient de remarquer qu'une pareille intuition est le seul organe susceptible de nous faire connaître le premier principe. En effet, ce principe qui est le fondement même de la conscience est antérieur à toute conscience, dépasse toute conscience, il ne peut donc être l'objet d'une *conscience,* laquelle suppose, on le verra, une relation, une opposition qui ne commence qu'avec le second et le troisième principe ; seule l'*intuition* peut être l'organe du principe absolu, parce que seule elle est adéquate à son objet, seule elle peut le saisir dans son unité et dans sa simplicité[1]. Maintenant, une fois justifiés la valeur et l'usage de cet organe, il convient d'apprendre à connaître le principe qu'il nous découvre.

Il n'y a qu'un mot dans la langue française pour exprimer avec exactitude le premier principe de la philosophie de Fichte, ce mot c'est : l'Esprit. Fichte se sert la plupart du temps, pour le désigner, d'un autre mot, d'un mot qui n'a pas d'équivalent dans notre langue, le mot de « *Ichheit* » (l'essence du Moi), mais il nous avertit lui-même, en plusieurs passages, que la « *Ichheit* » n'est rien d'autre que notre spiritualité, l'Acte de la Raison. Or, qu'est-ce au fond que l'Esprit ?

L'Esprit se définit pour nous, sans doute en raison même de notre finitude, par son opposition avec ce qu'il n'est pas, avec la Chose ou l'Être. Or le caractère de la Chose, c'est le

1. *Ibid.*, id., p. 459.

caractère du *donné* comme un produit une fois pour toutes *fixé* dans l'être, un produit détaché pour ainsi dire de la production qui l'explique et par suite incapable de se réfléchir; le caractère de l'Esprit, c'est précisément le contraire; l'Esprit, ce n'est plus le donné, tout figé dans l'immobilité de l'Être, c'est l'Acte dans la vivante production de la Liberté, l'Acte qui ne se fixe pas dans un objet limitatif de l'Esprit, qui revient perpétuellement sur lui-même, et qui, en se déployant, loin de se perdre dans une limitation, se replonge perpétuellement dans la source inépuisable de son infinité. Cette *productivité* que n'épuise aucune production déterminée, et cette *réflexion* sur l'activité productrice, qui enrichit sans cesse l'Acte de sa propre puissance, tels sont les deux caractères essentiels de l'action spirituelle. Cette définition de l'Esprit se retrouve presque à chaque pas de la philosophie de Fichte; elle est comme la lumière qui l'éclaire; mais il est un ouvrage auquel il faut toujours revenir quand on veut pénétrer le sens du principe de *la Théorie de la Science*, un ouvrage où Fichte a tenté, dans un effort sublime, de saisir ce qui précisément, par sa nature même, échappe à toutes prises, d'exprimer ce qui est inexprimable, l'activité, fuyante en son infinité, qu'est l'Esprit vivant, cet ouvrage, c'est l'*Exposition* de 1801, exposition si difficile à entendre, si obscure même, mais si riche toujours d'aperçus.

C'est là que Fichte prétend *construire l'essence* de l'Esprit dans l'intuition intellectuelle. Or, tout le nerf de cette opération consiste précisément à montrer l'union indissoluble dans l'intuition des deux éléments qui constituent la spiritualité dans son essence absolue : la production infinie de la Liberté comme Acte (comme acte spirituel, comme affirmation) inséparablement jointe au retour de cet Acte sur lui-même, retour grâce auquel l'acte peut se renouveler sans cesse, comme un cercle sans fin, sans que jamais son infinité se perde dans une détermination. Cette productivité que vient doubler la réflexion, grâce à laquelle elle demeure productivité, affirmativité comme telle, sans égard à la production,

grâce à laquelle l'Acte demeure pour ainsi dire intérieur à lui-même, au lieu de s'extérioriser dans un objet; ce retour de l'Acte sur soi qui, en le pénétrant tout entier, l'affranchit de tout ce qui n'est pas lui, le fait à lui-même sa propre loi, c'est précisément ce que nous appelons du nom d'Esprit. L'Esprit, c'est donc l'Acte d'affirmation ou de productivité, Acte qui ne s'épuise dans aucune forme spéciale, dans aucune détermination particulière, parce qu'il revient et se replie perpétuellement sur lui-même et que dans cette réflexion il retrouve sans cesse dans sa propre puissance une virtualité indéfinie d'action; d'un mot, l'Esprit, c'est l'Acte d'affirmation pur de toute matière, l'Acte dans l'originalité de son Autonomie; l'Acte qui pour se poser se suppose perpétuellement lui-même, mais ne suppose que soi [1].

C'est au fond ce que veut dire Fichte quand il affirme que son premier principe est tout à la fois dans un seul et même acte Sujet-Objet. Il ne faudrait pas croire, en effet, que le principe absolu comportât l'identification des deux termes opposés dont la relation constitue la conscience. Ce premier principe est supérieur et antérieur à cette opposition [2]; il ne connaît pas ces distinctions de la conscience; ce n'est donc pas l'unification d'une opposition qu'il exprime et la dualité qu'il enferme — puisqu'aussi bien nous avons reconnu dans son essence deux éléments — ne compromet en rien la simplicité de son acte. Cet Acte peut simplement être considéré suivant une double direction, comme production, comme réflexion; mais, de même que la distinction du sens ou de la direction suivant laquelle on parcourt une ligne

1. Fichte donne le nom de « thèse » à cette action absolue du Sujet, à cette position absolue du Sujet par lui-même où le Sujet se pose purement et simplement lui-même sans rapport à quoi que ce soit d'étranger à lui, laissant vide la place du prédicat pour la possibilité d'une détermination à l'*infini* du Sujet (d'où le nom de « Jugement infini » donné au jugement qui exprime cet acte de l'Esprit); et il remarque que c'est précisément la nature de la « thèse » qui, en posant l'unité absolue de l'Esprit fonde l'unité du système.

2. *Grundlage der gesammlen Wissenschaftslehre.* Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre, § 3, p. 119.

ne modifie en quoi que ce soit l'unité de la ligne, de même ici l'Acte, pour être considéré dans sa double direction, ne perd rien de son unité[1]; et si l'Acte dont il s'agit ici est l'Acte propre du Sujet, l'Acte qui précisément fait du Sujet un Sujet, un Esprit, on peut dire sans doute que le Sujet devient ici à lui-même son propre objet, par cela qu'il se réfléchit et qu'il se redouble; mais on n'entend nullement par là que le Sujet soit devenu une Chose, un objet, il demeure toujours Esprit, Acte, Liberté et c'est comme Esprit, comme Acte, comme Liberté que dans la réflexion il se pénètre lui-même. Il s'agit donc ici, non pas d'une opposition, mais d'une identité véritable et, pour que ce mot ne laisse aucune place à l'équivoque, il faut ajouter que cette identité n'est pas du tout celle que présente la conscience réelle qui réduit l'un à l'autre ces deux termes opposés de sujet et d'objet. Il n'y a pas ici deux termes, il n'y en a qu'un: le Sujet; et c'est l'identité du Sujet avec lui-même, du Sujet affranchi justement de toutes les déterminations particulières que manifestent à notre conscience les objets, c'est l'identité dans l'Acte pur de l'Esprit entre la production et la réflexion qu'exprime le principe absolu de la *Théorie de la Science*[2]. Or, ce caractère même de l'Esprit d'être ce qu'il est parce qu'il est, ce fait qu'étant à lui-même son propre produit, il est tout entier pénétrable à lui-même et, qu'au contraire de la Chose pour laquelle *le donné* épuise toute la puissance, il est à la fois un et double, qu'étant et agissant, il se voit être et agir, ce fait permet de comprendre comment le premier principe est encore pour Fichte la source de toute certitude: alors, en effet, il contient en lui-même, comme Liberté productrice, l'explication vraie, l'explication génératrice, et, comme réflexion, l'aperception de cette production. Il est, comme dit Fichte dans un passage de l'*Exposition*[3]

1. *Ibid.*, Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, § 5, II. p. 272-275.
2. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, Erster Theil, §§ 8, 10, 11, 12.
3. *Ibid.*, § 13, p. 29.

tout à la fois « Beleuchtung » et « Aufklärung » ; il est la Raison qui produit dans sa Liberté, et il est la lumière qui accompagne cet Acte et qui l'éclaire ; il est tout à la fois réalité et vérité ou plutôt il est leur union ; cette union, c'est précisément ce que nous appelons l'évidence intérieure, la certitude.

Telle est, au regard de l'analyse philosophique, l'intuition du principe absolu ; c'est l'intuition de l'Acte qui fait l'unité et l'inséparabilité des deux éléments constitutifs de l'Esprit ou, si l'on veut, du Savoir, la position de l'Être et le retour, la réflexion sur cette position même. Mais, ainsi isolée, cette intuition n'est qu'une abstraction ; ainsi défini, le Savoir est en quelque sorte comme suspendu dans le vide ; ce n'est que par une fiction philosophique que nous pouvons ainsi le détacher de la conscience réelle ; nous l'avons déjà dit, l'intuition intellectuelle n'est pas en fait séparée de l'intuition sensible avec laquelle elle forme un tout organique, et c'est seulement au sein de la conscience réelle, du Savoir non plus dans la pureté qualitative de son Acte primitif, mais du Savoir appliqué à des objets, que l'Esprit s'exerce et que par conséquent nous pouvons le saisir. Or, c'est une chose remarquable — dont les raisons ne pourront être données qu'avec l'explication du second et du troisième principe — que la conscience réelle, au contraire de l'Acte absolu qui cependant la fonde, consiste tout entière dans une opposition fondamentale entre le Sujet et l'élément qui en est le contraire, l'Objet. Sans doute tout le développement de la conscience n'a qu'un but, réduire cette opposition à l'unité, mais cette réduction que la conscience poursuit sans cesse, elle ne l'atteint jamais, et elle ne peut jamais y atteindre parce qu'elle se détruirait par là même, puisqu'elle n'existe que dans et par cette opposition. Or, si telle est la nature de la conscience réelle, si d'autre part il est vrai que c'est seulement au sein de cette conscience réelle — la seule dont l'existence nous soit donnée — que nous pouvons saisir l'Acte de l'Esprit, l'Acte un et absolu qui est le principe premier, on peut se

demander comment, sous quelle forme précisément nous prenons conscience du principe même de la conscience.

Remarquons-le : jamais, dans la conscience réelle, le sujet n'est véritablement affranchi de l'objet ; le sujet tel qu'il se présente à la conscience est toujours déterminé et c'est uniquement par opposition à l'objet et comme au travers de lui qu'il se détermine ; jamais donc la conscience réelle ne pourra nous offrir le type du Sujet pur, l'Acte absolu de l'Esprit tout à la fois dans sa Liberté infinie et dans sa réflexion ; cependant cet Acte de l'Esprit est le principe réel de la conscience. Aussi se fait-il alors une sorte de renversement de la connaissance qui tient précisément à ce que, du point de vue de la conscience où nous sommes placés, l'ordre logique est distinct de l'ordre chronologique. Le principe qui est le fondement réel de la conscience lui apparaît comme son but idéal. Et ainsi l'Acte absolu de l'Esprit nous apparaît comme idéal par une sorte d'illusion d'optique nécessaire ; l'Esprit dans son Acte pur, dans sa Liberté infinie, n'est plus que l'*Idée* sous laquelle la conscience se réalise. Et il est, en effet, remarquable que tout le développement de la conscience n'est que la poursuite de cette *Idée* ; c'est précisément l'unité absolue du Sujet dans la Liberté infinie de son Acte, qu'à travers toutes ses oppositions la conscience cherche incessamment. Le vice originel de la conscience consiste à séparer ce qui, dans l'Absolu, est intimement uni, à détacher la production de la réflexion, si bien que dans la conscience réelle quand le Sujet affirme l'Être, au lieu de s'affirmer lui-même, comme dans l'Acte absolu, il s'affirme dans quelque chose qui lui est étranger, dans quelque chose qui le contredit ; et cette projection de soi hors de soi, cette « *projectio per hiatum*[1] », comme dit Fichte dans un langage pittoresque pour exprimer l'inintelligibilité de cette affirmation d'une existence extérieure à soi est la forme même de l'existence consciente. Or, une fois constaté ce vice originel de la con-

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1804, Nachgel. ; Werke, II ; XIV Vortrag.

science qui contredit son but idéal, tout l'effort de la philosophie consiste à tâcher de réunir ce que la conscience a ainsi séparé comme artificiellement et, comme une union immédiate des termes opposés est impossible sans contradiction, à les rapprocher par une série d'intermédiaires destinés à combler l'intervalle. Seulement, dans cette poursuite, il y a ceci de remarquable, selon Fichte, c'est que, sur le terrain de la connaissance, du point de vue de la Raison théorique cette union de l'Objet et du Sujet qui est posée comme le but à atteindre, qui est posée comme devant être, demeure *problématique* parce qu'on a beau intercaler entre les deux termes une infinité d'intermédiaires, on ne fait que reculer la contradiction, on ne la surmonte pas. Car on a beau chercher sans cesse des intermédiaires sur lesquels puissent agir les termes opposés qui ne peuvent agir directement l'un sur l'autre, on s'aperçoit à la fin qu'il y a toujours dans le terme intermédiaire un point où se rencontrent et se heurtent les opposés. On ne peut entre le fini et l'Infini combler l'intervalle, même par une infinité de moyens termes. On ne peut concilier le Moi limité par l'objet avec le Moi dans son essence infinie ; la seule solution consiste, comme dit Fichte, non pas à dénouer le nœud, mais à le trancher. Or, c'est la Raison pratique qui coupe le nœud en déclarant l'unification de l'Objet et du Sujet *pratiquement nécessaire, obligatoire,* en transformant en un devoir-être *catégorique* le devoir-être *problématique* de la Raison théorique. Et cette décision souveraine (Machtspruch) de la Raison pratique, c'est au fond l'affirmation que cette limitation du Sujet qui théoriquement ne peut être levée, sans doute parce qu'elle est la condition même de la connaissance, doit être pratiquement niée ; que la Liberté infinie du Sujet doit pratiquement triompher de la résistance de l'Objet[1]. Relisons le texte de Fichte : « Il s'agit, dit-il, de concilier, d'unifier ces deux choses, l'infinité — qui

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* Grundlage des theoretischen Wissens, § 4, D, p. 143-145.

est l'essence même du Sujet absolu, du Moi pur, sa Liberté; la finitude — qui exprime la limitation du Moi par le Non Moi. Or, une pareille unification est, en soi, chose impossible. Longtemps, il est vrai, on use de la médiation pour apaiser le différend..., mais en fin de compte, quand on a reconnu l'entière impossibilité d'aboutir à la conciliation cherchée, il faut en venir à la suppression générale de la finitude, il faut que toutes les limites s'effacent et que seul le Moi infini, à la fois un et tout, demeure[1]. »

Mais cette affirmation catégorique suivant laquelle est posée comme pratiquement nécessaire, comme obligatoire, l'unité absolue de l'Esprit dans l'Acte qui en constitue l'essence, dans sa Liberté pure, c'est simplement ce que nous appelons le *Devoir*. Le Devoir exprime dans la conscience cette décision souveraine de la Raison pratique qui pose la nécessité pour l'Esprit d'affranchir son Acte de toutes les limitations particulières, de le poser dans toute la pureté de son essence; et comme cette réalisation de l'Acte pur, de la Liberté infinie, est, en l'état de notre limitation, *actuellement* impossible, il supprime *idéalement* cette limitation et pose la réalisation de la Liberté comme nécessaire pratiquement. Le Devoir est ainsi une sorte de Liberté virtuelle à défaut de la Liberté réelle. Ainsi, c'est dans la conscience morale, dans la conscience du Devoir que se trouve réalisée pour nous, autant qu'il est possible, l'unité du principe absolu, de l'Acte absolu de l'Esprit, sinon à titre d'état donné, de possession, du moins à titre de postulat. C'est pourquoi la Moralité est pour l'homme l'expression même de la spiritualité qui est son essence, car elle réalise sous la forme d'existence qui appartient à la nature humaine, sous la forme de la conscience, la Raison absolue elle-même; elle est comme le témoignage en nous de la puissance pratique de la Raison, de notre Autonomie spirituelle. Non pas sans doute que cette puissance, cette activité de la Raison ne se manifeste pas déjà dans la connaissance; car au fond si la

1. *Ibid.*, id., p. 144.

connaissance est possible, c'est que la Raison y est présente comme productrice de la réalité ; et la connaissance elle-même n'est concevable que comme une réflexion sur cette production primitive, que comme une « reconnaissance » où la Raison décompose d'après ses lois ce qu'elle a uni d'après ces mêmes lois ; la Raison, en somme, est essentiellement pratique, il n'y a pas à distinguer de la Raison pratique une autre Raison, la Raison théorique, qui ne serait, elle, en aucune manière pratique ; partout où elle s'exerce, soit dans la connaissance, soit dans l'action proprement dite, la Raison est pratique, législative[1]. Seulement — et c'est ce qui fait la supériorité de la Moralité sur la connaissance — dans l'acte moral, la Raison a directement et immédiatement — et non plus indirectement et par réflexion — conscience de sa praticité, de sa productivité ; ou plutôt la conscience morale est la conscience même de cette productivité de la Raison[2] ; elle est plus exactement encore la conscience de la Liberté comme puissance idéale jointe à l'obligation de réaliser cet Idéal et d'user de ce pouvoir. Sois libre ou plutôt deviens-le, réalise en toi et hors de toi l'Acte de la spiritualité qui est ton essence même, conquiers par ton effort l'idéal qui est ton principe, tel est le verdict de la conscience. Et ce verdict est en nous l'expression même de l'Absolu.

Des considérations qui précèdent, il ressort pour l'interprétation exacte du système de Fichte quelques conséquences sur lesquelles il importe d'arrêter un instant l'attention. Et d'abord il résulte de notre analyse que le premier principe, le principe absolu, ne se présente pas à notre conscience sous la forme d'une proposition purement théorique ; il est l'expression d'un Acte et il se présente à la conscience sous la forme d'un impératif catégorique, d'un ordre, l'ordre de réaliser la Liberté, l'Esprit qui est notre essence propre. Or, ce caractère du premier principe qui est une affirmation

1. *Dis System der Sittenlehre*, S. W., IV, Erster Hauptstück. *Deduction des Princips der Sittlichkeit*, § 3, p. 55-59.
2. *Ibid.*, p. 43-48.

non théorique, mais pratique, assure à la philosophie un fondement d'un autre genre et autrement solide que ceux sur lesquels reposent tous les systèmes antérieurs à celui de Kant. En effet, tant que la philosophie s'appuie sur un principe simplement théorique, elle reste en butte à l'éternelle objection du Scepticisme. Qui garantira la valeur et la certitude du principe prétendu indémontrable? Mais si ce principe n'est autre chose que notre destination absolue, le doute théorique se heurte au verdict même de la conscience morale. La négation du principe serait la transgression du Devoir, le refus d'obéir à la loi qui commande absolument. Dans l'ordre théorique la discussion d'un principe demeure toujours possible ; mais discuter l'ordre absolu de la conscience c'est déjà l'enfreindre. Je ne puis mettre en doute le commandement de réaliser l'Esprit, la Liberté, parce que je ne le *dois* pas. Et ainsi la philosophie ici encore repose bien sans doute sur un postulat indémontrable, sur une croyance[1], mais la nature de cette croyance est telle qu'elle porte en soi sa garantie et que nous ne pouvons la rejeter sans renoncer au meilleur de nous-même, sans renier ce qui fait notre dignité d'homme, notre valeur morale.

Il est vrai que si la discussion théorique du Devoir est comme impossible, car ce serait, dit Fichte, une tentative diabolique, si le concept du diable pouvait avoir un sens[2], du moins la conception claire du Devoir peut manquer. Il s'en faut, en effet, que la conscience de la Liberté soit également distincte chez tous les hommes ; pour la plupart d'entre eux elle n'est pas primitive ; et chez quelques-uns, elle s'obscurcit tout à fait : dès lors avec la lumière de la conscience morale doit s'éteindre toute intelligence du principe absolu lui-même ; et l'on pourrait dire que pour de telles âmes la philosophie est sans fondement[3]. Mais ce n'est pas tant un vice de l'intelligence, un incurable scepticisme, qu'une

1. *Ibid.*, § 1, p. 25-26.
2. *Ibid.*, Drittes Hauptstück. *Die Sittenlehre im engeren Sinne.* Erster Abschnitt, § 16, IV, p. 191.
3. *Ibid.*, id., p. 192.

chute de la Volonté, une défaillance morale, qui menace la philosophie en ruinant son principe; et constater le mal c'est déjà indiquer le remède: pour assurer à la philosophie son principe, il suffit d'éveiller la conscience morale de l'homme, il suffit d'élever l'homme à la dignité de l'Esprit[1]. Et c'est ainsi que la philosophie a véritablement besoin d'une introduction à la vie de l'Esprit. Ce n'est donc pas par l'effet d'un artifice, c'est par la nécessité même de sa conception philosophique que Fichte nous enseigne que, pour comprendre la philosophie, il faut à l'homme une sorte de régénération, il faut éveiller en lui l'organe qui rend la philosophie possible: l'Esprit. Rappelons ici les paroles du philosophe: « Pour les hommes tels qu'ils sont par naissance, par leur culture ordinaire, notre théorie philosophique est absolument incompréhensible ; car l'objet dont elle parle n'existe pas pour eux, ils n'ont pas le sens pour lequel et par lequel existe cet objet. Ils sont comme des aveugles-nés qui ne connaissent les choses et leurs rapports que par le toucher et auxquels on parlerait des couleurs et de leurs rapports[2]... La première condition pour qu'ils puissent comprendre la philosophie c'est de leur inculper le sens pour lequel existe son objet, d'éveiller en eux ce sens; il ne s'agit pas d'enseigner simplement une théorie, il s'agit pour pénétrer dans cette théorie d'une véritable régénération de l'homme tout entier, d'une transformation et d'un renouvellement, d'un progrès de toute sa nature vers un état supérieur. A cette théorie il faut une introduction. Ce sens n'est pas absolument nouveau dans le Monde comme s'il n'avait jamais existé pour le genre humain tout entier. Depuis qu'il y a des hommes, ce sens s'est exercé, et tout ce qu'il y a de plus grand et de meilleur dans le Monde — cela seul qui fait vivre l'humanité — est venu de l'usage de ce

1. *Ibid.*, id., p 193-198.
2. *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre.* Nachgel. Werke, I, p. 4.
3. *Ibid.*, p. 2.

sens[2]... Ce sens qui élève l'homme au-dessus de la Nature, qui le transporte comme au delà d'elle porte un nom dans la langue commune : il s'appelle la Liberté, (la spiritualité[1])... » L'affranchissement des entraves et des chaînes où nous tient prisonnier la Nature dans l'état où nous place le seul fait d'être né, voilà la première condition pour comprendre la *Théorie de la Science*[2]. Grandes paroles qui, à notre avis, éclairent d'une éclatante lumière toute l'œuvre du penseur. La philosophie n'est pas pour lui une dialectique toute théorique, une froide construction de concepts ; c'est une dialectique pratique, un apprentissage de la vie spirituelle, c'est la conquête même de l'Esprit, de la Liberté. Au fond pour Fichte comme pour Spinoza la philosophie est une Éthique. Et c'est dans ce sens qu'il affirme que la philosophie qu'on a dépend de l'homme qu'on est[3].

Ceci enfin nous permet de comprendre le vrai sens de l'Idéalisme de Fichte. Fichte répète souvent qu'entre le Dogmatisme et l'Idéalisme qui sont les deux modes d'explication de l'Univers[4], les deux seuls modes possibles, puisque les deux seuls points de départ possibles d'une telle explication sont ou *la Chose* ou *l'Esprit*, il n'y a pas de raison au sens spéculatif du mot qui nous permette de choisir ; il n'y a rien dans l'un qui nous autorise à rejeter l'autre car ils sont totalement impénétrables l'un à l'autre : partant de deux principes irréductibles, ils n'ont dans leur développement aucun point de contact ; et quand même ils paraissent s'accorder sur les mots d'une proposition, chacun d'eux prend ces mots dans un sens différent. Mais il y a une raison, au sens pratique du mot, qui nous oblige à choisir : en effet, tout l'effort du Dogmatisme consiste à nier la réalité propre de l'Esprit, son Autonomie, sa Liberté, en la réduisant à un déterminisme plus ou moins conscient ; tout l'effort de l'Idéa-

1. *Ibid.*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 14-15.
3. *Erste Einleitung*, 5, p. 434.
4. *Ibid.*, 3, p. 425-26.

lisme, au contraire, consiste à nier la réalité de la Chose en soi et à établir comme centre de toute réalité l'Esprit dans sa liberté ; tout le débat, entre le Dogmatisme et l'Idéalisme se réduit donc à la question de savoir s'il faut sacrifier l'Esprit à la Chose, ou la Chose à l'Esprit. Or ce débat c'est précisément celui que tranche notre conscience morale : le Devoir nous commande précisément de sacrifier la Chose à l'Esprit. L'Idéalisme est donc la seule philosophie conforme à notre nature morale ; seule, elle exprime ce qu'il y a en nous d'éminent et d'absolu : l'Autonomie spirituelle[1]. Mais justement cette explication n'a de sens que pour quiconque s'est déjà élevé à l'idée de l'activité spirituelle ; de sorte que si la réfutation du Dogmatisme est pleine de sens pour l'Idéaliste, elle demeure, pour qui reste placé au point de vue dogmatique, lettre morte[2]. Car ce que l'Idéalisme établit, l'autonomie spirituelle, c'est précisément ce que le Dogmatisme ignore nécessairement[3] puisque le Dogmatisme est précisément le point de vue de celui qui ignore encore la dignité de la Liberté spirituelle, de celui qui n'a pas conscience de son Autonomie ; de celui dont la conscience éparse dans la multiplicité des objets ne s'est pas encore conquise, qui ne s'aperçoit encore qu'à travers le miroir des choses, et pour qui renoncer à la chose serait renoncer à sa propre personnalité[4].

Et ainsi nous retrouvons à la base même de l'Idéalisme de Fichte, comme sa justification, l'idée que le fond des choses est Esprit, Liberté, et que nul n'est philosophe, s'il n'a commencé par prendre conscience en lui de la spiritualité, s'il n'a pas déjà expérimenté en quelque sorte par lui-même l'organe qui seul peut lui permettre de comprendre sa vraie nature. La conscience de notre spiritualité, le génie moral est l'âme même de la vraie philosophie. Voilà le sens profond de la maxime célèbre : il n'y a pas de science sans conscience.

1. *Ibid.*, 5, p. 429-34.
2. *Ibid.*, id., 433.
3. *Ibid.*, 6, 7, 435-47.
4. *Ibid.*, 6, p. 439.

Le premier principe de la philosophie de Fichte, tel que nous venons de le déterminer, est-il un principe nouveau ? Il est nouveau incontestablement par rapport aux conceptions de toute la Métaphysique antékantienne. La Métaphysique a toujours conçu le principe des choses du point de vue de l'Intelligence, sous la forme d'un objet. Car le point de vue de la connaissance est celui de la contemplation d'une chose donnée. C'est ainsi que Descartes a conçu les *idées simples* qui sont les principes de sa philosophie ; Leibnitz lui-même qui fait, dans sa théorie, une place si large à l'activité, réduit cependant cette activité à l'activité intellectuelle, et, en dernière analyse, il résoud celle-ci en idées qui sont non pas du tout l'action de l'Esprit dans sa productivité, mais les produits de l'Esprit, les objets de l'Intelligence. Or c'est précisément contre cette conception substantialiste que s'élève la doctrine de Fichte : elle ne considère plus le Monde du point de vue de l'Intelligence qui ne voit partout que des objets, des produits, et sous la forme de l'Être ; elle le considère du point de vue de l'activité même qui produit les objets que contemple l'Intelligence, et sous la forme de l'action. Elle est donc exactement la négation de l'ancienne Métaphysique : à l'Objet, à la Substance, elle oppose le Sujet dans son Acte pur, dans cet Acte qui, loin de se fixer dans l'objet qu'il produit, revient perpétuellement sur lui-même comme sur son propre fond. Mais cette détermination du principe des choses n'appartient pas en propre à Fichte, elle est la création originale de Kant. Sans doute il faut redire, à propos du principe, ce que nous avons dit à propos de la Méthode, à propos de l'intuition intellectuelle ; il y a entre les deux philosophes une certaine opposition d'idées.

D'abord Kant n'a jamais parlé d'un principe un des choses. Les trois faits de la conscience dont il part, et qu'il prétend expliquer, ont chacun leur principe d'explication qui se suffit à lui-même ; et il semble qu'il y ait là comme trois absolus distincts. A un moment de l'évolution de ses idées, il a bien essayé de réduire les trois principes à l'unité, de concilier la

Raison théorique avec la Raison pratique. Mais cette réduction n'est qu'une pure conception, de l'aveu même de Kant ; ce n'est pas et ce ne peut être à aucun titre une conciliation réelle ; ce n'est qu'une vue de l'esprit, qu'un effort pour comprendre ce qui, pour nous, demeure en son fond inintelligible. Fichte a parfaitement aperçu ce caractère du kantisme et l'a exposé dans une page très suggestive de la *Théorie de la Science* de 1804 ; il dit formellement qu'il a précisément cherché à découvrir le principe non plus simplement de la conception, mais de la réalité de l'union du Monde sensible et du Monde intelligible, principe que Kant avait déclaré inaccessible à notre humaine Raison : « L'essence de la *Théorie de la Science*, dit-il, consiste dans la recherche de la racine, inaccessible aux yeux de Kant, d'où sortent comme d'une commune origine les deux Mondes, le sensible et l'intelligible ; elle consiste, en outre, dans la déduction à la fois réelle et intelligible de ces deux Mondes à partir de leur principe unique[1]. » Il semble donc bien qu'il y ait là, au cœur même des deux systèmes une véritable opposition, une opposition avouée des deux parts. Et cette opposition est réelle : la détermination du principe suprême, au sens où l'entend Fichte, est bien une recherche étrangère aux préoccupations de Kant. Kant, encore une fois, ne s'inquiète pas de construire un système et pour cela de découvrir le principe absolu de la philosophie, il prétend simplement expliquer les données universelles de la conscience, la Science, la Morale, l'Art, la Finalité, sans se préoccuper de savoir si les principes explicatifs une fois découverts peuvent se réduire à l'unité. Il y a plus : cette Méthode même que suit Kant et qui consiste à ne jamais considérer l'Esprit ou la Raison que dans ses produits une fois formés, et comme détachés de leur production même le conduit nécessairement à écarter l'idée d'une explication absolue, demandée à l'Acte même de la production, ce qui est le point de vue de Fichte. Mais si nous considérons l'esprit,

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1804, Nachgel. Werke, II ; II, Vortrag, p. 103.

l'inspiration même des deux systèmes, nous reconnaîtrons que le principe de la *Théorie de la Science* est aussi bien l'âme de l'Idéalisme transcendantal de Kant.

Regardons-y de près : L'idée génératrice du système, qui inspire dans des formes diverses les trois *Critiques,* c'est toujours l'idée de l'Autonomie de la Raison. C'est par là que la Critique s'oppose à la fois au Rationalisme traditionnel, au Dogmatisme, et à l'Empirisme. Ainsi la *Critique de la Raison pure théorique* aboutit à cette conclusion — qui ruine le Dogmatisme — que l'usage de la Raison comme principe de détermination, comme législatrice, est illégitime. Mais pourquoi la Raison est-elle ainsi limitée, pourquoi son usage a-t-il besoin d'être soumis à la critique ? Cette limitation tient-elle à son impuissance, à son infirmité naturelle comme le prétend l'Empirisme ? ou plutôt à l'insuffisance de son objet ? si bien que sa limitation dans le domaine théorique est une condition de son affranchissement. En effet, c'est la phénoménalité nécessaire de l'objet, la phénoménalité, c'est-à-dire sa relativité essentielle qui fait que la Raison qui est l'Acte intelligible et absolu ne saurait s'appliquer à lui ; une telle application serait pour la Raison une déchéance, puisque l'Absolu prendrait alors la forme de la simple apparence ; et c'est comme l'épreuve même de son Autonomie que nous fournit la *Dialectique transcendantale* en nous découvrant dans la solution des antinomies l'impossibilité d'appliquer la forme de la Raison au Monde des objets.

En même temps, ce qu'il y a de réel, de vrai dans le Monde du relatif, dans le Monde phénoménal, vient encore sinon de l'action directe qui est impossible, du moins de l'action indirecte de la Raison. C'est parce qu'il y a dans l'Esprit une faculté intermédiaire entre la sensibilité et le pur intelligible, qui réfracte à travers la durée et l'étendue l'Acte simple de la Raison, que les phénomènes manifestent un ordre universel et nécessaire, et que le Monde devient intelligible. Sans doute l'unité ainsi « *temporisée* ». ainsi éparpillée, n'a plus le caractère de l'Acte éternel de la Raison ;

cependant elle l'exprime, elle le symbolise et elle en provient. L'objectivité du Monde résulte de la possibilité de l'application des catégories de l'entendement aux phénomènes, et la condition de cette possibilité, c'est le schématisme qui introduit un moyen terme entre le sensible et l'intelligible et qui, appuyé à la fois sur les deux, permet, malgré leur hétérogénéité fondamentale, le passage de l'un à l'autre. C'est donc, au fond, l'Acte de la Raison qui, transmis aux phénomènes par le moyen du schématisme de l'imagination, est le seul fondement de la connaissance. Donc le sens de tout l'effort de la *Critique de la Raison pure* théorique est précisément d'établir la législation de la Raison, et de montrer que la Science, loin d'être la perception d'une chose extérieure à l'Esprit, dont la relation avec l'Esprit demeurerait incompréhensible, n'est qu'une relation de l'Esprit avec lui-même et comme une reconnaissance par l'Esprit de son action sur les choses ; et alors même que l'Acte un de la Raison ne peut s'appliquer au Monde qu'en traversant le prisme de l'imagination, c'est encore, même ainsi adultérée, cette action seule qui fait l'intelligibilité du Monde. Il y a plus, cette action est encore le *stimulus* qui soutient et dirige la connaissance, elle se présente à nous comme l'Idéal d'ailleurs inaccessible vers lequel notre Science converge ; elle est donc encore souveraine dans son usage régulateur.

Mais c'est dans la *Critique de la Raison pratique*, on le sait, que Kant nous fait prendre directement conscience du principe supérieur, et le met, pour ainsi dire, à l'épreuve : là, entre la Raison et l'objet qui la réalise il n'y a plus besoin d'un intermédiaire ; dans l'action proprement dite, la Raison est directement pratique. Aussi Kant ne croit-il pas qu'il y ait lieu de faire, à proprement parler, une critique du pouvoir de la Raison pure pratique, parce que dans ce problème pratique n'existe plus la raison qui dans le problème théorique rendait problématique la détermination de l'objet par la Raison, à savoir l'hétérogénéité de la sensibilité (qui fournit le donné), et de l'intelligible (qui confère au donné sa réalité). La Raison,

dans l'acte du Vouloir, est immédiatement pratique, n'ayant affaire à rien qui lui soit étranger ; pour elle, ici, déterminer l'objet c'est le produire. Aveu précieux à retenir : car il implique d'une part la reconnaissance que c'est bien, déjà dans le problème théorique, d'une détermination de l'objet par la Raison qu'il s'agit pour Kant, quelles que soient d'ailleurs les limites dans lesquelles est enfermé le pouvoir de la Raison ; et d'autre part il nous avertit que c'est précisément la démonstration de la puissance pratique de la Raison qui est l'objet de la seconde *Critique*. En effet toute l'œuvre de la *Critique de la Raison pratique* est dirigée dans ce sens : il s'agit pour Kant de faire pour ainsi dire éclater la puissance pratique de la Raison, en la purifiant de toutes les déterminations empiriques qui l'asservissent et qui le compromettent. Mais il faut préciser davantage le sens de la *praticité* de la Raison. D'abord il s'agit ici d'une détermination de la Raison non dans l'Être, qui, aux yeux de Kant, demeure hétérogène à la Raison parce qu'il est relatif, mais dans l'Acte. Ce premier point est important parce qu'il est dans l'histoire des idées un point de départ. Jusqu'alors l'Absolu avait toujours été conçu sous la forme de l'Être ; Kant détruit cette conception en montrant le sophisme sur lequel elle repose : l'Être, tel qu'il nous est donné, étant toujours une chose relative, dire que l'Absolu s'y applique, c'est altérer la pureté même de l'Absolu ; la discussion des antinomies nous découvre l'erreur que l'on commet quand on élève à l'absolu ce qui est relatif, l'objet. Mais la *Dialectique* nous découvre en même temps dans les Idées l'action pure de la Raison, affranchie de toute détermination empirique. Les Idées sont les produits originaux de l'action de la Raison, des produits adéquats au pouvoir infini qui les crée, et c'est précisément parce qu'elles expriment d'une manière adéquate l'Acte absolu de la Raison qu'elles ne peuvent avoir dans la connaissance, dont l'objet est toujours relatif, un usage constitutif.

Mais si l'Idée, expression de la spontanéité de la Raison, ne peut se réaliser dans l'Être parce que l'Être lui est hétéro-

gène et qu'ainsi entre l'Idée et l'Être l'abîme reste (théoriquement) infranchissable, l'Idée, suivant Kant, se réalise dans l'action : la forme intelligible de l'action c'est la Liberté, la Liberté qui n'est autre que cette causalité absolue de la Raison, cette indépendance de la Raison par rapport à tout ce qui n'est pas elle, à toutes les conditions temporelles qui la limiteraient, cette production de la Raison dans son Autonomie que nous cherchons. De là, pour Kant, la suprématie de la Raison pratique sur la Raison théorique : la Liberté confère à la Raison dans l'action une immanence qui lui échappait dans la connaissance, elle fait participer l'Acte à la pureté de l'intelligible, elle fait, au sens strict du mot, Acte de Raison.

Et ainsi, c'est dans la pratique et comme Liberté que se réalise l'Acte pur de la Raison, et c'est par cette détermination nouvelle de l'Absolu sous forme non plus d'Être, mais d'Acte, que Kant prétend échapper aux contradictions de l'ancienne Métaphysique. Nous retrouvons dans cette vue originale l'idée qui inspire toute la philosophie de Fichte : la Liberté, la causalité de la Raison pratique. Et pour les deux la Liberté n'est pas directement accessible à la conscience humaine ; la Liberté est l'Acte d'une Raison pure s'exprimant par une Volonté sainte. Or la Raison humaine n'est pas une Raison pure, et la Volonté humaine n'est pas une Volonté sainte ; c'est une Raison, c'est une Volonté unie à une Sensibilité. La causalité de la Raison pour une telle existence n'est pas une causalité actuelle, si l'on peut ainsi parler, c'est une causalité virtuelle qui s'exprime par un devoir d'actualisation, de réalisation. Le verdict de la conscience morale est ainsi, pour l'homme, le témoignage de sa Liberté ; il manifeste sa relation, sa participation à la nature de l'Absolu. Seulement tandis que Kant distingue encore la Liberté, comme causalité intelligible, de la loi, comme principe d'obligation, qu'il trouve dans celle-ci la « *ratio cognoscendi* » de celle-là, et inversement dans la première la « *ratio essendi* » de la seconde ; qu'il établit ainsi entre les deux

comme un rapport de dépendance, la Liberté restant placée en dehors du champ de la conscience, et simplement conclue du Devoir, Fichte transforme ce rapport de dépendance en un rapport de réciprocité, il montre que la Liberté et la loi de sa réalisation, la loi du Devoir, ne peuvent se distinguer l'une de l'autre, que par suite la Liberté n'est plus simplement déduite de la loi morale, ou même affirmée implicitement en elle, qu'elle est directement et immédiatement appréhendée dans le Devoir même. L'intuition intellectuelle, qu'on s'en souvienne ici, est suivant Fichte un acte au sein même de l'intuition sensible, elle fait pour ainsi dire corps avec elle ; elles constituent toutes deux ensemble une unité organique, et c'est seulement l'analyse qui les distingue.

Maintenant si la Liberté comme détermination de l'Absolu est bien le commun principe de la philosophie de Kant et de celle de Fichte, il reste cependant que pour Kant la Liberté n'a d'usage qu'au point de vue pratique et qu'au point de vue théorique, comme principe d'intelligibilité des choses, elle nous échappe, de sorte que le seul objet de notre entendement est le mécanisme de la Nature ; entre le point de vue théorique et le point de vue pratique, il y a un dualisme irréductible : tandis que pour Fichte ce dualisme de la Nature et de la Liberté n'existe plus ; la Liberté est le principe de la détermination du Monde, comme elle est la loi de l'action. Comment et en quel sens cela est possible, nous le verrons dans l'examen du développement du système ; pour le moment, il nous suffit de retenir ce point capital. Mais en même temps, nous devons rappeler — ce que nous avons déjà indiqué — que cette idée d'une Nature conforme à la Liberté et qui rende possible la réalisation même de la Liberté loin d'être étrangère à la philosophie kantienne, n'est rien moins que le postulat de la *Critique de la Raison pratique* ; car c'est pour expliquer cet accord à la fois pratiquement nécessaire et théoriquement inconcevable que Kant suppose l'existence de Dieu. Dieu est ce qui nous permet de concevoir la causalité de la Raison sur la Nature, la détermi-

nation de la Nature par la Liberté, car Dieu est à la fois l'auteur de la Nature et le sujet de la Liberté. Et dans la troisième *Critique,* Kant allant plus loin a tenté de concevoir le *comment* de cette action de la Liberté sur la Nature. Fichte a donc simplement transformé en un principe déterminant ce que Kant avait présenté comme un point de vue de la réflexion. Et cette dernière différence semble tenir enfin à la différence des Méthodes : Kant se proposait essentiellement de réfléchir sur *le donné,* sur la triple réalité de la Science, de la Morale et de l'Art, obligé conséquemment de s'en tenir au point de vue de la *Critique* ; Fichte, au contraire, part des conclusions de la *Critique* et doit se risquer à se placer d'emblée au cœur même des choses, en identifiant le point de vue de la réflexion avec le point de vue de la détermination réelle, de la production.

CHAPITRE IV

LE SECOND ET LE TROISIÈME PRINCIPES

Le premier principe absolu n'est pas le seul principe de la *Théorie de la Science*. Fichte admet encore l'existence de deux autres principes. Cette pluralité de principes est-elle conciliable avec la nécessité d'un principe *un*, d'un principe absolu tel que Fichte l'a conçu, comme la condition de l'unité de l'Esprit. Fichte a répondu (dans l'*Idée de la Théorie de la Science*) en montrant qu'il est possible d'admettre, en dehors du principe absolu où la forme et le contenu du Savoir sont identifiés et par conséquent inséparables, deux autres principes qui ne seraient plus premiers ou absolus que partiellement, l'un suivant sa forme, l'autre suivant son contenu, et tous les deux déterminés par le premier principe : le principe formel, absolu quant à sa forme, étant relatif par son existence, le principe matériel, absolu quant à son existence, étant relatif par sa forme. Et en dehors de ces trois principes, il ne peut y en avoir d'autres, puisque toutes les autres propositions qui constitueront la *Théorie de la Science* doivent être relatives aussi bien dans leur forme que dans leur contenu [1].

La possibilité de deux principes, en dehors du principe absolument premier, étant justifiée, abordons l'examen de ces principes.

1. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 2, p. 49-50.

Dans un passage important de la *Théorie de la Science*, Fichte dit que sa philosophie est en son fond un monisme, puisqu'elle a pour base l'Unité absolue, puisque le fondement de tout Savoir est dans l'Acte du Sujet pur, du Sujet pour lequel s'efface l'opposition avec l'Objet ; mais qu'au point de vue du Savoir réel, du Savoir proprement dit, sa philosophie est un dualisme[1]. En effet, le principe d'Unité absolue, qui est le fondement du Savoir, dépasse le domaine de la conscience qui ne commence qu'avec l'opposition du sujet et de l'objet, et qui reste tout entière dans leur relation. Il s'agit donc d'expliquer l'existence de la conscience. Et pour cela, il y a une double condition à remplir. D'une part, il faut bien la rattacher au principe premier ; d'autre part, il faut éviter l'erreur du Spinozisme qui consiste à tirer le relatif de l'Absolu, l'accident de la Substance, et qui, confondant l'Être de fait et l'Être absolu, introduit dans l'Absolu les déterminations du fait, le mouvement et la multiplicité, ce qui conduit à d'insurmontables difficultés. Le problème ainsi posé, Fichte le résoud en concevant comme le principe de l'existence de la conscience un principe premier et purement formel. Il est *premier*, il est un commencement absolu, il ne peut pas se déduire d'un principe antérieurement posé, au fond c'est un Acte de Liberté ; en même temps cette Liberté est purement *formelle*, c'est une Liberté de réflexion ; à cause de cela même, elle est vide, et elle ne prend de sens que par son rapport au principe de la réalité absolue[2].

Nous disons d'abord que le principe d'où sort la conscience est premier, que l'existence de la conscience est un commencement absolu. Sur ce point Fichte insiste à plusieurs reprises d'une façon toute particulière : pour lui l'existence de la conscience est un fait premier, un fait absolu si l'expression est permise. La conscience est parce qu'elle est ; c'est pour nous le point de départ ; son existence est la base

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Zweiter Theil, § 32, p. 89-90.
2. *Ibid.*, id., p. 88-89 et *Die Wissenschaftslehre*, 1812, Nachgel., Werke, II, p. 327-337.

même sur laquelle repose tout l'édifice de notre Savoir. Et si nous sommes conduits à reconnaître en dehors d'elle et au delà d'elle un autre Absolu, c'est en elle et par elle que se trouvent les raisons qui nous obligent à le concevoir; c'est parce que nous sommes amenés à constater sa relativité essentielle et sa phénoménalité.

Mais, si l'existence de la conscience est un fait absolu il n'y a qu'une façon d'expliquer ce commencement absolu d'une existence, c'est de la poser comme un acte de la Liberté. Cependant il convient ici de préciser la nature de cet acte, et de le distinguer de l'Acte absolu de la Raison qui est le principe premier puisque, autrement, il n'y aurait pas de différence entre le principe qui fonde la possibilité du Savoir et le principe que est l'origine du Savoir réel, le fondement de l'existence de la conscience. La Liberté dans le premier principe, c'est la Liberté où la forme et le fond s'impliquent réciproquement, c'est la Liberté productrice; la Liberté du second principe, c'est une Liberté qui ne retient de l'Absolu que la forme ; c'est la Liberté de la réflexion.

Ainsi parce qu'elle est une pure forme, la Réflexion comme principe *absolu* ne contredit pas l'absolue existence du premier principe, tout en s'y opposant. La Réflexion pure, voilà donc le principe d'où sort la conscience, et cette Réflexion est un acte de la Liberté, un acte qui pose le commencement absolu du Savoir réel (*Daseyn*). Mais cette Réflexion présente à l'analyse un singulier caractère. La Réflexion est au fond affirmation, et toute affirmation a nécessairement un objet dont elle se détache et qu'elle affirme : or ici cet objet, puisqu'il s'agit de la Réflexion absolue, de la Réflexion antérieure à toute détermination, ne peut être que l'Absolu. La Réflexion n'est, en somme, que l'affirmation de l'Absolu, que la position de l'Absolu et en même temps cette affirmation de l'Absolu contredit la nature même de l'Absolu. La nature, l'essence de l'Absolu c'est d'être en soi et par soi, d'être, avons-nous dit, ce qu'il est parce qu'il est ; or le seul fait d'affirmer l'Absolu rend l'Absolu dépendant, car il le pose comme relatif

à cette affirmation. Donc en affirmant l'Absolu, la Réflexion en même temps le nie et se l'oppose[1]. Comment sortir de cette contradiction ? En reconnaissant que la Réflexion ou la Pensée absolue n'est pas l'Absolu même, l'Absolu en soi ; mais qu'elle a un caractère purement conceptuel ou formel[2], qu'elle est une simple expression de l'Absolu, une représentation de l'Absolu en dehors de l'Absolu même. Dès lors c'est elle qui porte en soi sa propre négation, sa propre limitation ; elle *n'est pas* l'Absolu, puisqu'elle s'oppose à l'Absolu ; elle ne retient de l'Absolu que la forme, elle est une simple apparence. Or c'est précisément parce qu'elle n'est pas l'Absolu, parce qu'elle est une pure forme, que la conscience dont elle est le fondement, la conscience avec ses relations essentiellement mobiles et multiples est possible. Le premier principe, l'Absolu même ne peut être sans contradiction le fondement de l'existence du multiple, car il est Unité pure ; mais le second principe, la Réflexion absolue, est le fondement de cette existence, précisément parce qu'enfermant en elle la contradiction, l'Être et le Non-Être, elle implique un mouvement logique, un progrès de la Pensée pour revenir à l'Unité première ; elle est donc essentiellement un principe de division et de multiplicité. Mais il convient d'ajouter que cette division et cette multiplicité ne se perdent pas dans le vide de l'infinité, précisément pour que la Réflexion reste suspendue à l'Unité, à l'Absolu dont elle sort.

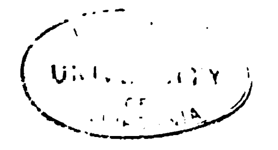
Et ainsi s'accomplit, par l'intermédiaire de la Liberté formelle de la Réflexion, le fameux passage de l'Absolu au relatif, de la Substance aux modes qui dans le Dogmatisme demeurait inexplicable. Un passage direct de l'Absolu au relatif, de la Substance aux modes est sans doute impossible. Car entre l'Absolu et le relatif, la Substance et les modes il n'y a pas de commune mesure, et le passage d'un terme à l'autre ne pourrait être qu'une identification de l'un à l'autre, c'est-à-

1. *Einleit. Vorles., in die Wissenschaftslehre*, 1813, p. 43-45 et 55-56.
2. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, § 5, p. 13.

dire au fond la suppression de l'un ou de l'autre. Ou l'Être est essentiellement multiple et se disperse dans une infinité de modes, mais alors il est impossible de lui attribuer une unité absolue ; ou il est vraiment un, et alors il est impossible d'y découvrir un principe de division et de relativité. Mais un passage indirect de l'Absolu au relatif est possible par l'intermédiaire de la liberté formelle de la Réflexion, car d'une part la liberté formelle de la Réflexion *exprime* l'unité de l'Absolu, et d'autre part elle contient en elle-même le principe d'une division à l'infini ; et par là elle est vraiment le fondement de toute relation[1].

Ainsi le principe du Savoir réel, des relations que pose la conscience, c'est non pas l'Absolu lui-même qui est, Fichte le répète sans cesse, en dehors et au delà du Savoir parce qu'il est supérieur à toute relation, c'est la Réflexion absolue qui est parce qu'elle est, qui est un commencement absolu et qui cependant porte en soi par son origine même sa propre limite, sa relativité. Nous pouvons maintenant comprendre les paroles de Fichte : « Voici, dit-il, le grand secret que personne n'a pu voir parce qu'il est trop près de nos yeux et que c'est seulement *en* lui que nous voyons toute chose ; si le Savoir consiste exactement dans l'aperception de sa propre origine, il est clair qu'il faut qu'il aperçoive dans cet acte son commencement, sa limite absolue, son Non-Être[2]. » Or ce Non-Être du Savoir, que pense nécessairement le Savoir comme son opposé dans l'acte de Réflexion absolue où il se voit naître, le Non-Être qui est la condition même de sa naissance, c'est l'Être pur ; l'Être absolu qui s'oppose à la Réflexion absolue, principe de toute relativité. « C'est seulement là où le Savoir commence que se trouve l'Être *pur* ; là où le Savoir a déjà commencé tout ce qui est *son* être et tout ce qui désormais pourra prendre la forme de l'être (de l'objectivité) portera la marque de sa loi[3]. »

1. *Ibid.*, Zweiter Theil, 932, p. 88-90.
2 *Ibid* , Erster Theil, § 26, p. 63.
3. *Ibid.*, p. 63.



On le voit, ce serait une erreur grossière, contre laquelle proteste tout l'esprit du système que de chercher dans cet Être pur l'idole substantialiste, l'Être du Dogmatisme qu'il ne cesse de combattre. Fichte ajoute : « Le point de vue de la Réflexion absolue, c'est le point de vue même de la création (*Schöpfung*), mais de la création dans l'acte créateur (*Erschaffung*) non dans la créature (*Erschaffenes*) : le Savoir se crée, se tire lui-même de sa pure possibilité, comme la seule chose donnée avant lui, et cette possibilité c'est précisément l'Être pur[1]. » Et un peu plus loin : « Le principe de toute Réflexion, qui est une disjonction et une opposition (l'opposition de la Réflexion et de l'Être pur), on le connaît : le Savoir suppose précisément comme son *non-être* — et pour la même raison, — son être propre ; car la Réflexion dans sa liberté est le principe de la production du Savoir (*Entspringen, Ursprung*). Mais ce qui naît suppose ce qui ne naît pas, c'est-à-dire ce qui est et, puisqu'il s'agit du Savoir, un *être* du Savoir qui est précisément l'*objet* de la Réflexion. Le Savoir ne peut se produire, naître, sans déjà se posséder[2]. »

Encore une fois l'Être dont parle ici Fichte, ce n'est point du tout l'Être étranger à la Pensée, à l'Esprit, dont parle le Dogmatisme, mais l'être même de la Pensée, de l'Esprit, ce quelque chose d'éternel et d'un, d'absolu et d'immuable qui est à la base de la conscience, du Savoir réel, et de son inévitable mobilité. Dès le début d'ailleurs de l'*Exposition* de 1801, à laquelle sont empruntés ces textes, et où est si nettement formulée l'opposition du Savoir réel, du Savoir né de la Réflexion, et de l'Absolu-Un, après avoir essayé de définir l'Absolu comme l'identification de l'Être (production inconsciente) et de la Liberté (de la réflexion divisible à l'infini) dans l'acte de l'Absolu, il nous avertit que ce point de vue qui est sans doute celui de la possibilité du Savoir dépasse cependant tout Savoir[3] et il ajoute : « Nous verrons comment

1. *Ibid.*, id., p. 63.
2. *Ibid.*, § 27, p. 68.
3. *Ibid.*, § 8, p. 17.

nous en venons à poser cette intuition comme un Non-Savoir, comment de notre point de vue qui est celui du Savoir réel nous en venons à dépasser tout Savoir et à constituer ce Savoir même avec un Non-Savoir[1]. » C'est-à-dire que pour Fichte le Non-Savoir, le Non-Être du Savoir, ou l'Être pur ou l'Absolu, c'est au fond l'intuition intellectuelle du premier principe, l'Unité pure de la Raison. Que l'on se souvienne ici, pour confirmer cette assertion de l'*Exposition* de 1801, de la *Théorie de la Science* de 1804 dont nous avons cité les textes en cherchant à définir le premier principe, et qui présentaient l'Absolu, non comme un Être transcendant à l'Esprit, mais comme la substance même de l'Esprit, comme l'Acte qui explique en la dépassant la relation de la conscience.

Dès lors on comprend ce que Fichte a voulu dire quand il affirme que cet Être pur, qui par rapport au Savoir de la conscience est un Non-Être, une négation, est à un autre point de vue la « Position absolue », la *thèse* même du premier principe ; et que *notre* position à son tour, toujours à ce point de vue, est une négation, ce qui signifie que le Savoir de notre conscience, le Savoir de la Réflexion n'est qu'un Savoir relatif qui suppose comme le fondement de sa possibilité le principe absolu même[2].

Ainsi la Réflexion absolue qui, comme Liberté formelle, est un absolu, le principe qui donne naissance à la conscience, est à un autre point de vue un principe relatif : *une fois* qu'elle est posée, la Réflexion n'est plus libre, elle est déterminée nécessairement par le principe absolu, par l'Être d'où elle sort. Il y a passage du Non-Être du Savoir à l'Être du Savoir, mais non l'inverse. L'Absolu précède la conscience et la détermine. La conscience en dépend, c'est-à-dire qu'elle a précisément pour tâche de réfléchir l'Absolu, de le comprendre, de le réaliser à travers l'infinité de ses déterminations,

1. *Ibid.*, id., p. 18.
2. *Ibid.*, § 26, p. 64.

c'est là pour notre Liberté, notre Réflexion, la *détermination* absolue, la détermination qui vient de l'Absolu, détermination qui n'est point contradictoire avec la Liberté, parce que l'Absolu est au fond son essence même, que la loi qui la détermine lui impose de réaliser elle-même.

Liberté absolue dans sa production — d'ailleurs purement formelle — et dépendance dans son existence, détermination dans sa réalisation ; dépendance, détermination qui viennent de l'Absolu même, tel est le double caractère de la Réflexion absolue. Et ce double caractère constitue le second principe. Absolu dans sa *forme*, il est déterminé quant à sa *matière*[1] par le premier principe. La Réflexion est libre dans sa forme, logiquement elle peut être ou n'être pas (quoiqu'elle *doive* être précisément pour réaliser l'Absolu) ; mais en même temps la Réflexion est déterminée dans son contenu qu'elle ne crée pas et qui lui est imposé ; car ce contenu est l'Absolu même qu'elle suppose, qu'elle s'oppose et qu'elle affirme incessamment.

Mais le second principe ainsi défini appelle comme un complément nécessaire un troisième principe.

La Réflexion absolue porte en soi la forme de la divisibilité à l'infini, car elle consiste précisément dans la possibilité de se réfléchir indéfiniment ; et, si elle s'arrête à un moment donné et se fixe, dans sa régression, à une unité donnée, c'est non par impuissance mais par lassitude, non parce qu'elle ne peut pas, mais parce qu'elle ne veut pas aller plus loin.

« Quoi que ton Savoir atteigne, dit Fichte, c'est toujours une unité, car en dehors de l'Unité il n'y a pas de Savoir, et c'est seulement dans l'Unité que se saisit le Savoir. Mais dès que ce Savoir est saisi dans son unité, cette unité à la réflexion, se brise et se divise, et, dès qu'on cherche à saisir dans un Savoir une des divisions ainsi obtenues, comme unité s'entend, — car on ne peut la saisir autrement — de nouveau cette par-

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre, § 2, p. 101-105.

tie se brise en une multiplicité ; et ainsi des parties de ces parties, tant qu'on prolonge la division. Et si on arrête la division, l'unité à laquelle on s'en tient n'est une unité que parce qu'on s'y tient et qu'on ne cherche pas davantage. Sache donc que tu portes avec toi cette division à l'infini, en vertu de la forme absolue de ton Savoir, forme dont tu ne peux sortir et qui est présente à ton esprit, quoique sans doute tu n'en aies pas clairement conscience, chaque fois que tu parles d'une division à l'infini[1]. »

Il y a donc une véritable contradiction entre l'Unité absolue qui est le fondement de la possibilité du Savoir et la Réflexion qui est la forme d'existence du Savoir et qui implique une division à l'infini. Cette contradiction doit être résolue si le Savoir existe ; et le Savoir *doit* exister puisqu'il est la condition de réalisation du principe absolu. On peut énoncer ainsi la difficulté : Trouver l'x qui permet de résoudre la contradiction entre les deux premiers principes, le principe qui fonde la possibilité du Savoir et le principe qui est la forme de son existence.

Voici comment Fichte résoud ce problème. L'Unité du premier principe, l'Absolu n'est pas l'objet immédiat de la Réflexion, car il n'est pas susceptible d'une détermination immédiate, échappant par sa nature à toute détermination ; il est pour la Réflexion simplement un Idéal qu'elle poursuit à travers l'infinité de ses déterminations[2], une Idée sous la règle de laquelle elle agit, le but infini, au fond inaccessible quoique sans cesse poursuivi, de son progrès. Mais si ce progrès est possible, c'est précisément qu'à l'intérieur de la Réflexion, la détermination, la limitation, la division de l'Unité est possible, parce qu'il ne s'agit plus ici que de pures formes. Or c'est justement la possibilité de cette division à l'infini de l'unité formelle et de la Réflexion, division où sous les espèces d'un Moi, d'un Non-Moi divisibles, la Réflexion

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, Erster Theil, § 10, p. 21.
2. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Grunsätze der gesammten Wissenschaftslehre, § 1, p. 101 et § 3, p. 121.

s'oppose au fond non à un être extérieur à elle, mais à elle-même, c'est cette possibilité qu'énonce le troisième principe de la *Théorie de la Science*. Il exprime la division de la totalité ou plutôt de l'infinité des déterminations possibles de la Réflexion, et la nécessité où se trouve la pensée dès qu'elle pose une détermination et pour la possibilité même de cette détermination complète, de l'opposer à l'ensemble des déterminations possibles. L'attribution d'un prédicat ne peut se faire qu'à l'exclusion de tous les autres prédicats possibles ; être tel ou tel, c'est *n'être pas* tout le reste du possible. C'est cette relation de l'actuel au possible qu'exprime le rapport du Moi divisible au Non-Moi divisible : en posant une détermination consciente, le Moi exclut de lui et transmet au Non-Moi, comme représentant ce qu'il n'est pas, tout le reste des déterminations possibles. Mais cette relation n'est rien de fixe, elle est essentiellement mobile ; à chaque instant la Pensée actualise une détermination nouvelle de la sphère du possible, et enrichit le Moi de la matière même du Non-Moi. Ce mécanisme de la Réflexion établit donc grâce à la divisibilité de l'actuel et du possible, du Moi et du Non-Moi, la possibilité d'une relation, d'une détermination réciproque : l'un des termes est ce que l'autre n'est pas ; tandis que, en dehors de cette division de la Réflexion, l'Absolu demeurait indéterminable, inépuisable, son unité étant supérieure à toute relation, son infinité étrangère à toute détermination. Voilà le sens du troisième principe : « Dans le Moi lui-même un Moi divisible s'oppose au Non-Moi divisible »[1] : formule qui indique bien que le Moi auquel est opposé le Non-Moi n'est pas le Moi absolu du premier principe, le Moi un et absolu « purement » thétique qui est supérieur à toute relation, mais un Moi en quelque sorte déchu (*Herabsteigen*)[2], un Moi tout relatif et divisible, c'est-à-dire en somme la pure Réflexion.

1. *Ibid.*, § 3, p. 110.
2. *Ibid.*, id., p. 119.

Nous verrons dans la suite comment de ce troisième principe sortent toutes les propositions qui constituent la *Théorie de la Science*, l'ensemble de la connaissance et de l'action. Remarquons seulement pour le moment que ce principe où la Réflexion se détermine par la division est le principe générateur du Monde ; que le Monde est précisément, comme dit Fichte, cette « sphère de la Quantitabilité[1] » qu'exprime la Réflexion ; qu'il n'est rien d'autre que le développement de la forme de la Réflexion, qu'il n'est nullement le produit immédiat du premier principe, du Moi absolu. « Le Monde n'est pas un miroir, une expression, une révélation, un symbole de l'Éternel, car l'Éternel ne se reflète pas, ne se brise pas en rayons ; ce Monde est l'image, l'expression de la Liberté formelle — je dis expressément formelle, — le lieu du combat de l'Être et du Non-Être, la contradiction interne absolue[2]. »

Cette détermination des deux derniers principes est essentielle pour l'intelligence du système. Elle prévient une double erreur dans l'interprétation de la *Théorie de la Science* : D'une part elle réfute, comme par avance, l'objection si souvent adressée à Fichte d'avoir apporté une philosophie supra-humaine, une sorte d'Idéalisme absolu qui déduirait à priori le Monde et ne serait, en somme, qu'une forme nouvelle du Dogmatisme ; d'autre part, elle permet de comprendre le rapport entre ce qu'on a appelé improprement les deux philosophies de Fichte, et elle permet d'établir comment au fond ces prétendues deux philosophies n'en font qu'une, comment la pensée de Fichte est toujours restée essentiellement la même à travers son développement.

Sur le premier point il convient de remarquer d'abord que Fichte n'a jamais prétendu tirer du premier principe, de l'Absolu, le Monde de notre connaissance et de notre action ; Fichte dit expressément le contraire. Le premier principe

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Zweiter Theil., § 32, p. 86.
2. *Ibid.*, id., p. 87.

n'est pas et ne peut pas être le principe de l'*existence* de la conscience ; il est simplement le fondement de sa possibilité. Il n'est pas le principe de l'existence de la conscience, puisque l'existence de la conscience consiste dans l'opposition du Sujet et de l'Objet et qu'il pose au contraire l'identification de l'Objet au Sujet ; ainsi il la dépasse. Et c'est parce qu'il n'explique pas la conscience réelle que la nécessité d'un second principe s'impose, qui fournira cette explication.

« C'est justement parce que cet acte (l'intuition du premier principe) tout seul ne fournit pas une conscience, qu'on est obligé de poursuivre et d'en venir à un autre acte qui produise pour nous un Non-Moi (l'opposition étant la condition de la conscience) ; par là seulement devient possible un progrès du raisonnement philosophique et s'effectue la déduction requise du système de l'expérience [1]. »

Mais en même temps que l'existence de la conscience — qui embrasse tout le domaine de notre connaissance et de notre action — est posée comme ayant son principe propre distinct du principe premier, le caractère de cette existence se précise. Cette existence, nous l'avons vu, n'a pas la valeur de l'existence absolue ; sa réalité est purement formelle ; car le principe dont elle sort n'est que le principe de la Réflexion : la forme ou le concept de l'Absolu, dont l'existence est précisément possible sans contradiction à côté et en dehors de l'Absolu même.

Et c'est parce que le Savoir de la conscience est purement formel, conceptuel, que nous sommes forcés d'admettre à un certain point de vue le non-être du Savoir. L'affirmation devient la négation, et par cette négation du Savoir, de la conscience, se manifeste l'Absolu. Mais, c'est seulement à travers la conscience et par son mouvement même qu'arrive la lumière. C'est au sein du Savoir relatif que nous pouvons arriver jusqu'à l'Absolu du premier principe. La vérité absolue ne se trouve pas dans le Savoir réel, dans le Savoir

1. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 4, p. 459.

de la conscience qui n'est qu'une apparence, elle n'éclate que lorsque l'idole de la Science comme existence en soi, comme existence absolue, a été détruite par la Réflexion ; mais précisément pour cela, la position de la Science est nécessaire à la manifestation de la vérité qui la détruira. La Science, le Savoir humain est la condition de réalisation de l'Absolu [1].

Nous pouvons maintenant mieux apprécier le rapport de ce qu'on a appelé la seconde philosophie de Fichte avec la première. D'abord Fichte lui-même n'a nullement fait cette distinction. Il écrit dans la préface de la : Recherche de la vie bienheureuse : « Tels sont en général les résultats de mes réflexions poursuivies depuis six ou sept ans avec plus de loisir et dans un âge plus mûr sur ce point de vue philosophique que j'ai adopté il y a déjà plus de treize ans et qui si, comme je l'espère, il a modifié quelque chose en moi, n'a subi lui-même depuis cette époque aucune modification dans aucune de ses parties [2]. »

En effet, c'est l'expression, c'est la forme des idées qui sont différentes. Mais si dans cette nouvelle expression le premier principe, l'Absolu s'appelle Dieu, si le second principe, médiateur entre Dieu et le Monde, s'appelle le Verbe, si le Monde est une expression du Verbe, et, si le Verbe est la manifestation de Dieu, il y a bien là un nouveau langage, il n'y a point dans la constitution des principes du système de changement interne.

En effet, il ne s'agit pas plus dans la seconde forme de la philosophie fichtienne que dans la première de *déduire* le relatif de l'Absolu, le Monde de Dieu. Cela c'est l'erreur du Dogmatisme, du Spinozisme, qui prétend partir de l'Absolu, de l'Unité pure, et qui ne peut y rattacher la conscience [3]. La *Théorie de la Science* prétend rester sur le terrain de la conscience, le seul qui soit solide pour nous. Aussi part-elle,

1. *Die Wissenschaftslehre* (1804), Nachgel, Werke, II, IV, Vortrag, p. 117-120 et XXV Vortrag, p. 289-291.
2. *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*. S. W., V, Vorrede, p. 400.
3. *Wissenschaftslehre*, 1812, Nachgel, Werke, II, p. 327.

non de l'Absolu lui-même, mais de son concept, de son affirmation. Et sans doute cette affirmation est contradictoire, puisqu'elle pose en dehors de l'Absolu quelque chose, mais cette contradiction est la donnée même de la philosophie, c'est le fait inéluctable qu'elle trouve à son point de départ [1]. Et cette contradiction se résoud lorsqu'on remarque que l'existence du Concept (ou du Verbe) est une existence purement formelle, un être de réflexion [2].

Quant au rapport de cette existence du Concept à l'existence de l'Absolu, pas plus dans la *Théorie de la Science* de 1812 que dans la première exposition de la *Théorie de la Science*, il n'est une déduction ; c'est une inférence qui part de la réalité même de la conscience. En voici la marche : l'affirmation de l'Être, le Verbe est un fait dont l'existence est pour nous primitive, est notre point de départ nécessaire ; mais par cela seul que le Verbe est posé, il est posé comme dépendant de l'Absolu, comme en sortant. L'existence du Verbe — comme donnée en fait — se fonde en droit sur l'existence de l'Absolu comme son principe [3]. — On le voit : cette inférence par laquelle l'existence du Verbe, donnée primitive de la conscience, se rattache à l'existence de l'Absolu, n'est qu'une nouvelle forme de l'exposition du second principe de la *Théorie de la Science*, absolu dans sa forme, relatif au premier principe dans son contenu.

Au reste, le rapport du Verbe, expression et manifestation de Dieu, à Dieu même ou à l'Absolu, n'est ici encore qu'une introduction à la *Théorie de la Science* [4], une introduction nécessaire sans doute, puisqu'elle justifie son principe, mais en le justifiant elle dépasse son domaine. C'est seulement avec la position du Verbe [5] que commence le Savoir et c'est en lui et par lui qu'il se développe. Et ce développement,

1. *Ibid.*, p. 327-28.
2. *Ibid.*, p. 326-327.
3. *Ibid.*, p. 344-346.
4. *Ibid.*, p. 344.
5. *Ibid.*, p. 344-45.

dans le détail duquel nous n'avons pas à entrer ici, consiste essentiellement en ceci : le Verbe qui exprime Dieu ou l'Absolu et le manifeste, est quelque chose de purement formel, est un schème. Le développement du Verbe est une production de schèmes ou d'images, d'êtres formels, de concepts ; et si ces formes ont d'abord à nos yeux l'apparence d'êtres, c'est parce que cette production est inconsciente, qu'elle ne peut être, en même temps que production, réflexion. Or cette production, œuvre de la dialectique interne du Verbe, c'est ce que nous appelons le Monde. Ici encore on ne voit pas de différence entre le Verbe qui manifeste Dieu et la Réflexion pure du second principe de l'*Exposition* de 1801. Le Verbe est comme la Réflexion, l'affirmation de l'Absolu posée en dehors de l'Absolu ; comme elle, il est le principe originaire du Savoir relatif, le point de départ du Savoir de la conscience, il est comme elle le principe générateur de cet ensemble d'apparences, de formes qui constituent notre Univers.

Nous aurons à revenir sur la seconde forme de la pensée de Fichte, mais dès maintenant il importait d'en marquer l'unité avec la première forme, en découvrant la racine du système.

Si les considérations qui précèdent ont quelque exactitude, il en résulte que c'est méconnaître l'esprit de la *Théorie de la Science* d'y voir soit un Idéalisme absolu, soit un Idéalisme tout subjectif. Ce n'est point un Idéalisme absolu, puisque la *Théorie de la Science,* si elle a pour fondement de sa possibilité le Sujet pur, l'Absolu ne commence qu'avec un principe qui s'oppose au Sujet absolu, qu'avec la liberté formelle de la Réflexion, qui rend tout notre Savoir relatif. Et ce n'est pas non plus un Idéalisme subjectif, car cette Réflexion absolue, cette affirmation de l'Être qui est la forme de notre conscience, n'est à aucun degré quelque chose d'individuel, c'est la forme nécessaire de toute conscience et la manifestation de l'Absolu. Il reste donc que la *Théorie de la*

Science, si elle n'est ni un Idéalisme absolu, ni un Idéalisme subjectif, soit, comme le système de Kant, un Idéalisme transcendantal. Et c'est bien là ce qu'elle prétend être ; car elle affirme sans doute que le Monde est l'œuvre de l'Esprit, mais en même temps elle fait voir dans l'action spirituelle, qui engendre le Monde, une action purement formelle, et elle enseigne par là la phénoménalité du Monde. Ainsi nous sommes ramenés une fois encore au maître de Fichte, à Kant.

L'effort de Kant avait consisté à établir à la fois la phénoménalité et l'objectivité du Monde ; sa phénoménalité, en tant qu'il est déterminé par la forme même de notre sensibilité, son objectivité, résultant de l'application de la *forme* de notre pensée aux données de la sensibilité : remarquons-le bien, uniquement de la forme. Or c'est précisément cette double idée dont Fichte a cherché l'explication, et dont il prétend avoir découvert le fondement dans la théorie du second principe. Seulement Fichte reporte jusque dans l'Intelligence le principe de la relativité ou de la phénoménalité du Monde, qui, suivant Kant, était placé dans la Sensibilité. Fichte fait de l'espace et du temps les formes de la Réflexion elle-même ; il y voit les formes de ce qu'il appelle « la quantitabilité », c'est-à-dire la possibilité de la division de l'Être, issue de la Réflexion même. Et cette transformation de l'idée kantienne, en même temps qu'elle prétend être une explication, une justification de ce qui, pour Kant, demeurait inexpliqué et inexplicable, et par conséquent un approfondissement de la pensée de Kant, entraîne de graves conséquences pour le développement ultérieur du système. Elle efface, en effet, le dualisme de la Sensibilité et de l'Entendement, qui, dans la *Critique,* était de si grosse importance ; en particulier, elle supprime l'obstacle capital à une détermination intelligible du Monde sensible, et elle justifie ainsi la position de Fichte qui s'empare des résultats de la *Critique du Jugement,* pour en faire non plus le simple point de vue de la Réflexion critique, mais l'expression même de la réa-

lité des choses. Le Monde pour Fichte n'est pas seulement dans sa forme, mais jusque dans son fond un produit de l'Entendement, et il peut l'être sans contradiction, précisément parce que la réceptivité de la Sensibilité ne vient plus faire échec à la spontanéité de l'Entendement. Par là Fichte échappe à l'une des plus graves difficultés que soulevait le point de vue de la *Critique*, ou du moins il la recule aussi loin qu'elle peut l'être. L'inévitable dualisme ne se présente plus à l'intérieur du Savoir humain et comme au cœur de l'univers. Le Monde tout entier de notre connaissance et de notre action se trouve unifié par le second principe; la Morale ne s'oppose plus à la Science; la Science et la Morale concourent au même but. Le dualisme se retrouve seulement entre le Savoir né de la Réflexion et le principe absolu. Mais ce problème est celui de notre origine, le problème de la limitation du Savoir. Et ici même, Fichte n'est pas infidèle à l'esprit de Kant. Ce qu'il y a, en effet, d'essentiel au dualisme kantien, c'est que ce dualisme a conduit à un formalisme : qu'il s'agisse de l'objectivité des perceptions, comme dans la Raison théorique, ou, comme dans la loi morale, d'un symbolisme pratique, l'idée maîtresse de Kant est, en somme, toujours celle-ci : que le pur intelligible, en raison de son hétérogénéité foncière avec le Monde sensible, n'est pas producteur de l'Être, il ne peut avoir en ce Monde qu'une action purement formelle. Il consiste dans une forme générale de la Raison qui rend possible par son application aux choses et à la conduite l'accord des consciences et l'unanimité des volontés. La réalité qu'atteint la Science et la Moralité qui réalise le Devoir n'ont pas la valeur d'une existence absolue, et telle que l'impliquerait une action créatrice de l'intelligible.

Or c'est précisément à la même conclusion que la *Théorie de la Science* vient aboutir. Issu du second principe, qui est un principe formel, le principe de la Réflexion, le Monde du point de vue de la connaissance aussi bien que du point de vue de l'action n'est qu'un ensemble de formes ou de concepts. Mais

en même temps il est vrai, parce que le principe dont il sort est, à son point d'origine, la forme même de l'Absolu, sa représentation. Pour Fichte pas plus que pour Kant ce n'est l'Absolu, le pur intelligible qui produit le Monde; car entre le Monde de la conscience et l'Absolu il n'y a pas de commune mesure, et cette production directe, Fichte le répète souvent, est la contradiction où sombre le Dogmatisme. Mais le Monde se rattache à l'Absolu par l'intermédiaire de sa forme, du Verbe, qui, lui précisément, parce qu'il est une forme, parce qu'il est réflexion, se divise et se multiplie. Et d'autre part ce Monde, quoique purement formel, a l'objectivité, parce que le principe de sa production n'a rien d'individuel, et qu'il est la forme générale de la Pensée, l'affirmation de l'Être, d'un mot le Verbe.

Cette conception conduit Fichte à une autre conséquence qui rapproche encore sa doctrine de celle de Kant. Si le Savoir humain, le Monde de la connaissance et de l'action, sort tout entier du Verbe, de la Réflexion, si d'autre part la nature de la Réflexion est telle que l'Être lui soit nécessairement extérieur, qu'entre elle et lui il y ait, suivant l'expression de Fichte, un véritable hiatus, on comprend qu'au fond l'Être, l'Être en soi, l'Être absolu que pose le premier principe, doive échapper nécessairement à notre Savoir et être pour lui comme un véritable Non-Être, une *chose en soi*. Or n'est-ce pas là précisément ce que prétendait Kant? l'auteur de la *Critique* affirmait l'impossibilité pour nous, pour nos facultés humaines, pour notre esprit borné, d'atteindre la nature absolue des choses, leur nature purement intelligible; et de cette nature intelligible, absolue, insaisissable aux prises de notre Entendement, il faisait justement pour nous le Noumène, ou la « Chose en soi ». Et ainsi l'Absolu pour Fichte, aussi bien que pour Kant, est au fond inaccessible à notre conscience qu'il dépasse, mais il est en même temps pour Fichte comme pour Kant, dans son Unité pure, l'Idée sous laquelle notre Savoir tout entier se réalise, le but qu'à l'infini la conscience poursuit. Qu'on

relise les pages de Fichte sur la béatitude, qu'on relise surtout l'explication de cette théorie de la béatitude telle qu'elle ressort de la *Théorie de la Science*[1] de 1804. Tout le nerf de cette théorie consiste en ceci : l'Absolu ne se conçoit que par son opposition avec le Savoir relatif, le Savoir de la conscience : il n'apparaît et ne saurait apparaître à aucun moment de ce Savoir, il ne peut se manifester que lorsque ce Savoir par son développement intime, par la dialectique interne qu'il implique, s'est détruit lui-même, c'est-à-dire quand il a pris conscience qu'il n'a précisément rien de commun avec l'Absolu, qu'il n'est qu'un monde d'apparences, que l' « existence en soi » de la Science est une idole qu'il faut briser, pour que brille la lumière de l'Absolu. Qu'est-ce à dire sinon précisément que l'Absolu qui soutient notre conscience est en dehors de ses prises, que la forme de notre pensée n'est pas adéquate à l'Absolu et que si une intuition directe de l'Absolu était possible, cette intuition impliquerait la destruction de notre conscience. Mais cette inadéquation entre la forme de notre pensée et la nature de l'Absolu n'est-elle pas un des principes essentiels de la *Critique* ?

Au terme de l'exposition des trois principes, une question se pose : ces trois principes constituent-ils des éléments séparés et successifs, comme il apparaît au premier abord, ou au contraire ne sont-ils isolables que par abstraction et pour l'analyse philosophique qui les découvre et les distingue ? La réponse, pour Fichte, n'est pas douteuse. Ces trois principes ne sont pour lui que les actes constitutifs de la conscience, ils forment un tout organique, l'organisme fondamental de la vie spirituelle ; et, en tentant de les classer dans leur ordre intelligible, Fichte prétend opérer une déduction de la conscience. Cette analyse a pour but de déterminer les conditions intelligibles de son existence. A ce point de vue il apparaît que

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1804, en particulier p. 290, *sub fine*.

la conscience est constituée par une sorte de rythme ou d'action à trois temps : tout au fond, au plutôt au delà d'elle-même, est l'Acte qui la soutient, l'Acte d'affirmation ou de production absolue qui pose la condition de toute intelligibilité, l'unité foncière de ce qui pense et de ce qui est pensé ; puis vient l'acte de la Réflexion qui détache l'Être de la Pensée, et qui l'y oppose, l'acte de la négation, ou de l'exclusion, condition de toute relation ; enfin l'acte de la détermination qui concilie les opposés en établissant entre eux un rapport de communauté, de réciprocité, une limitation de l'un par l'autre ; et ces trois actes, la thèse, l'antithèse, la synthèse, pour les appeler par leur nom, sont inséparables. La synthèse et l'antithèse s'impliquent naturellement ; la conciliation et l'opposition sont deux actes inséparables ; et de même la thèse est la condition à la fois de l'antithèse et de la synthèse. Il y a donc là pour l'Esprit comme une trinité indissoluble. Ajoutons enfin que ces trois actes, si on les considère dans leur forme, abstraction faite de leur contenu, fournissent les principes dont les philosophes ont cherché l'origine dans la Logique commune, et qui ne sont, au fond, que l'expression même des démarches essentielles de l'Esprit : le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe de la relation [1].

En même temps qu'elle fournit l'explication de la conscience, la classification des trois principes donne la marche ou la Méthode du système. Cette Méthode n'est pas une déduction qui prétendrait tirer d'un principe donné par voie d'analyse les conséquences qu'il contient ; cette Méthode-là est directement contraire à l'esprit du système, car elle suppose précisément ce qu'il nie : que l'Esprit est comme une chose, une chose toute faite, toute donnée, qu'il s'agit seulement de décomposer et d'expliquer, c'est la Méthode du Dogmatisme. Au contraire Fichte, dans l'exposition de ces principes, a voulu montrer comment l'Esprit se réalise par

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre, § 3, p. 111-122.

des démarches successives. La division trichotomique est le rythme de la conscience; c'est la genèse même de l'Esprit; c'est la loi de la création spirituelle. Au contraire de la chose donnée, l'Esprit se fait, et c'est cette vie de l'Esprit qu'exprime la hiérarchie des trois principes.

Le troisième principe fournit la synthèse fondamentale, la forme générale de la conscience, la relation du Moi et du Non-Moi dans leur limitation réciproque. Cette synthèse fondamentale contient en puissance toutes les propositions dont l'enchaînement constituera la *Théorie de la Science*; car la forme générale de la conscience doit contenir en elle tout ce qui s'élèvera à la hauteur de la conscience.

Et d'abord, d'une façon générale, elle fournit tout à la fois l'énoncé du problème pratique et l'énoncé du problème théorique, c'est-à-dire qu'elle contient l'ensemble de la connaissance et l'ensemble de l'action, la totalité du Savoir et de l'Agir. En effet, la formule où s'exprime cette synthèse : le Moi absolu oppose dans le Moi (représenté) au Moi divisible un Non-Moi divisible, constate la limitation réciproque du Moi et du Non-Moi divisibles ; elle se subdivise donc suivant un double rapport dont l'un exprime que le Moi limite le Non-Moi, l'autre que le Non-Moi limite le Moi; d'où les deux formules qui expriment cette double relation :

1° Le Moi (absolu) pose le Moi divisible comme déterminant ou limitant le Non-Moi (divisible) ;

2° Le Moi (absolu) pose le Moi (divisible) comme déterminé ou limité par le Non-Moi (divisible).

De ces deux relations, la première, qui pose la détermination du Non-Moi par le Moi, est le fondement de l'action ; la seconde, qui pose le Moi comme déterminé par le Non-Moi, est le fondement de la connaissance. Mais la question se pose de savoir laquelle il convient d'aborder en premier lieu. Or il y a, aux yeux de Fichte, une raison péremptoire pour commencer par le problème théorique, c'est qu'il est la condition de la solution du problème pratique. En effet, le

problème pratique consiste essentiellement dans la détermination du Monde, de l'Objet, par le Sujet, mais c'est précisément le problème théorique, qui transforme le Non-Moi — vide et abstrait — avant toute analyse, en un objet réel. C'est le problème théorique qui nous fournit la représentation de ce Monde, sur lequel doit s'exercer notre action. Nous verrons d'ailleurs, en son temps, que si le problème théorique est la condition de la solution du problème pratique, le problème pratique est à son tour le fondement de la possibilité du problème théorique et qu'ainsi, suivant la Méthode de Fichte, le cercle se referme, et le principe dont il est parti, revenant sur lui-même, se trouve épuisé[1].

Il convient donc de commencer par le problème théorique. Avant d'aborder cet examen, une remarque encore sur la Méthode à suivre. Cette Méthode ne peut être que celle qui constitue la marche même de la vie spirituelle, ce rythme à trois temps suivant lequel l'Esprit se réalise. Elle consiste à partir d'une thèse — qui est toujours ici une synthèse —, à découvrir par la réflexion les oppositions qu'elle contient (antithèse), enfin à concilier ces oppositions dans une synthèse nouvelle ; cette synthèse constitue un élément original, une intuition qui sera prise elle-même pour thèse et deviendra le point de départ d'un nouveau rythme et d'un nouveau progrès.

Nous verrons qu'en poursuivant cette marche dans le problème théorique, la Réflexion, à un moment donné, se trouve en présence d'une opposition irréductible, en présence d'opposés qui ne peuvent plus s'unir. C'est alors précisément qu'en face du problème théorique se pose le problème pratique ; et le problème pratique consiste justement à renouer le fil de la Méthode au point même où dans le problème théorique il s'était rompu. Le problème théorique constate en dernière analyse l'opposition irréductible de

1. Zweiter Theil. Grundlage des theoretischen Wissens, § 4 A, p. 125-126.

l'Objet et du Sujet ; et cette opposition semble devoir arrêter la marche du système puisqu'elle rend impossible toute conciliation ultérieure entre le Sujet et l'Objet ; or c'est justement cette conciliation que l'action affirme. Et cette conciliation, cette réduction de l'Objet au Sujet opérée au point de vue pratique [1] ouvre à l'Esprit une nouvelle voie pour poursuivre la marche : l'Esprit, par une série d'actes, non plus de l'Intelligence, mais du Vouloir, tentera de s'approprier comme un instrument de sa réalisation cette matière qui s'oppose à l'actualisation de son infinité. Sans doute, cette synthèse de l'Objet et du Sujet qu'exprime le Devoir n'est pas une unification réelle, elle est seulement une unification virtuelle ; mais le progrès infini qu'elle implique justifie le système, l'unité du premier principe où l'Infini serait réalisé est l'Idéal sans cesse poursuivi où elle tend.

1. *Ibid.*, id., p. 144.

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE L'INTELLIGENCE. — LA DÉDUCTION DU NON-MOI

En quoi consiste le problème théorique : essentiellement en ceci : déduire la représentation de l'objet, c'est-à-dire l'existence du Non-Moi, comme condition de réalisation du Moi ; en d'autres termes, la conscience de la limitation, de la détermination du Moi par l'existence d'un Non-Moi, la représentation d'un Non-Moi comme cause de la limitation du Moi, est, d'après la synthèse fondamentale, posée comme une condition de la réalisation du Moi ; justifier l'existence de ce Non-Moi est la tâche du philosophe dans le problème théorique. Cette tâche d'ailleurs se divise pour Fichte en deux moments principaux. Dans le premier, Fichte va du Moi au Non-Moi, il cherche à déduire le Non-Moi du Moi ; dans le second supposant, en vertu de la précédente déduction, l'existence du Non-Moi comme donnée, il cherche comment l'Esprit prend conscience de ce Non-Moi, comme de son produit : c'est, dit-il, l'histoire pragmatique de l'esprit humain, le développement de ses facultés depuis l'impression et la sensation où le Moi semble éprouver l'existence d'un

Non-Moi réel extérieur au Moi jusqu'à la Raison, qui aperçoit ce Non-Moi qui lui paraissait étranger, comme son propre produit. Nous exposerons dans ce chapitre la première de ces démarches; la seconde fera l'objet du chapitre suivant.

Le problème consiste à expliquer la réalité du Non-Moi; or, au point de vue de l'Idéalisme transcendantal, où s'est placé Fichte, tout le nerf de l'argumentation consiste à opérer cette déduction d'une réalité étrangère au Moi sans sortir du Moi lui-même, à trouver dans la *conscience* les raisons nécessaires et suffisantes de l'explication de la *chose*, à montrer que, si l'objet extérieur *existe* pour nous, c'est parce qu'il n'est rien d'étranger au fond à notre pensée, que c'est au sein même de notre intelligence que se trouve le fondement de ce qui, distinct de nous, s'oppose à elle.

Le point de départ du problème c'est la proposition : le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi. Si cette proposition a ici un sens, elle veut dire que le Moi se considère comme déterminé par un Non-Moi conçu comme *extérieur* à lui. Mais il s'agit précisément de transformer ce Non-Moi conçu comme extérieur au Moi, en un Non-Moi conçu comme intérieur au Moi lui-même, en un objet qui soit éminemment relatif au sujet. Cette réduction s'opère par une série de synthèses destinées à concilier les antinomies que la réflexion découvre dans la proposition primordiale et à transformer successivement l'intuition du Non-Moi.

Nous avons posé le Non-Moi comme extérieur au Moi; mais, dès qu'il réfléchit sur cette conception, l'Esprit s'aperçoit qu'elle est contradictoire : le Moi ne peut poser en lui-même, saisir et comprendre un Non-Moi qui lui serait totalement étranger, qui n'aurait avec lui aucune relation possible ; il s'aperçoit au contraire, qu'en posant en soi ce Non-Moi extérieur à soi, ce qu'il pose au fond c'est déjà la possibilité d'une relation avec le Non-Moi : en *se* posant

comme *déterminé* par le Non-Moi, il s'attribue une quantité ; or avec le concept de quantité naît dans la conscience l'idée d'une divisibilité de la réalité ; mais dès que la réalité est conçue comme divisible, une relation s'établit entre les parties de la réalité, la relation du positif et du négatif, la relation de la réciprocité. Tous les éléments étant réciproques les uns des autres, la position de l'un entraîne une négation dans les autres et inversement toute négation d'un élément quelque part implique par ailleurs sa position : et c'est là la première relation que la réflexion établit entre le Moi et le Non-Moi, une relation de réciprocité qui rend possible dans le Moi la coexistence, en apparence contradictoire, de la réalité et de la négation ; le Moi est réel dans ce qu'il affirme ; mais, en affirmant une détermination, il exclut de lui tout le reste des déterminations possibles, et cette négation de tout ce qu'il n'est pas constitue la réalité de ce qu'il s'oppose, du Non-Moi ; et ainsi, dans l'opposition du Moi et du Non-Moi, ce qu'il y a de positif dans un des termes correspond à ce qu'il y a de négatif dans l'autre et inversement[1] ; ces deux termes sont en relation de réciprocité.

Cette première synthèse établit, entre le Moi et le Non-Moi, la possibilité d'une relation, mais, dans cette première relation, dans cette corrélation, le Non-Moi demeure encore très étranger au Moi ; sans doute l'affirmation d'un des deux termes ne se conçoit que dans sa relation avec la négation de l'autre, mais, dans cette relation, à quel terme appartient primitivement la réalité ? quel est le terme par rapport auquel l'autre est posé ? Indifféremment l'un ou l'autre, en sorte que la réalité semble appartenir aussi bien au Non-Moi qu'au Moi, et, en ce sens, la réalité du Non-Moi est totalement indépendante de celle du Moi. Mais cela encore est impossible, car cela est contradictoire avec le principe du système ;

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Zweiter Theil. Grundlage des theoretischen Wissens, § 4 B, p. 127-131.

il est faux que dans l'explication de la conscience il soit indifférent de partir de la Chose ou de l'Esprit ; on doit partir de l'Esprit. De là un nouveau progrès de la déduction qui rapproche encore d'un degré le Non-Moi du Moi : la réalité du Non-Moi ne peut plus être considérée comme indépendante, elle vient du Moi. En effet, si le Moi est la source de toute réalité, si c'est avec lui seulement que se trouve donné le concept du réel ; si d'autre part la réalité consiste pour lui dans l'acte par lequel il *se pose,* si pour lui *être* et *être posé* c'est tout un, il en résulte qu'il est dans la mesure où il se pose, et qu'il n'est pas dans la mesure où il ne se pose pas ; dans la mesure donc où il y a en lui de la négation ou de la passivité, il n'est pas, et il attribue l'être à ce qui le limite ; il conclut, de sa propre passivité, l'activité du Non-Moi. Remarquons-le bien, il ne s'agit plus ici de poser indifféremment la réalité du Moi ou celle du Non-Moi ; la seule réalité donnée, c'est celle du Moi, et c'est en fonction du Moi que se détermine le Non-Moi ; nous constatons dans le Moi une passion, une limitation, et nous remontons de la passion ou limitation du Moi considérée comme effet à sa cause que nous attribuons à l'action du Non-Moi ; mais ne l'oublions pas, c'est dans l'effet même que nous prétendons saisir la cause, car en son essence la cause et l'effet ne sont pas distincts mais bien contemporains, c'est dans l'effet que se manifeste la cause, et, en dehors de ce qui la manifeste, la cause n'a pas de réalité ; en sorte que l'on peut dire de l'effet qu'il est non seulement la *ratio cognoscendi,* mais même la *ratio essendi* de la cause, et c'est seulement avec le temps que s'introduit entre eux la distinction ; la cause et l'effet sont ici les deux termes inséparables d'une même synthèse. S'il en est bien ainsi, c'est seulement par l'intermédiaire du Moi — et comme l'envers de sa passion — que nous connaissons la réalité du Non-Moi ; la réalité du Non-Moi n'est posée que comme conclue, en vertu de la Causalité, de la limitation du Moi, c'est *par ce qui se passe dans le Moi* que nous pouvons seulement connaître le Non-Moi ; l'existence du Non-

Moi setrouve donc cette fois entièrement dépendante du Moi[1].

Cependant, malgré cette dépendance qui rapproche le Non-Moi du Moi au point que le Non-Moi ne peut être déterminé qu'en fonction du Moi, il reste que dans cette synthèse le Non-Moi est encore posé hors du Moi quoique posé par le Moi : ce Non-Moi est considéré en vertu de la Causalité, comme l'agent, distinct du Moi, qui produit par son action la passivité du Moi ; le Non Moi est encore ici *qualitativement* différent du Moi. Il s'agit, par un nouveau progrès, par une nouvelle démarche, d'assimiler encore davantage le Non-Moi au Moi. C'est ce but que Fichte se propose dans la synthèse de la Substantialité.

Posée comme une réalité encore extérieure au Moi, l'existence du Non-Moi contredit l'essence du Moi qui est la seule réalité, il faudrait trouver à la limitation ou à la détermination du Moi une cause qui fût non plus extérieure au Moi et qualitativement distincte de lui, mais intérieure au Moi lui-même. Comment cela est-il possible ? Il s'agit d'expliquer la détermination du Moi, en contradiction avec son essence absolue qui est l'infinité ou l'indétermination, sans sortir du Moi lui-même, et la question qui se pose est la suivante : comment le Moi infini dans son essence en vient-il à se poser, quand il se réalise, comme un Moi déterminé ou fini ? comment le Moi infini en vient-il à se donner un prédicat ? On le sait, ce qui permet de poser au sein de l'essence infinie du Moi absolu une détermination, ce qui trace à l'intérieur de cette sphère infinie, une sphère déterminée, c'est la Réflexion dans sa libre spontanéité, la Réflexion par laquelle le Moi, en se déterminant, prend conscience de sa réalisation. Au fond la limitation du Moi, que nous attribuons au Non-Moi, n'est que l'acte, tout spontané, suivant lequel le Moi, qui ne peut prendre conscience de lui-même que par une réalisation suc-

1. *Ibid.* C, 131-136.

cessive et progressive, distingue de l'infinité des attributs possibles dont l'ensemble constitue sa Substance même, tel ou tel attribut par lequel il se détermine ; et c'est précisément cette réalisation progressive de la Substance par la détermination successive de ses attributs qui constitue, par opposition avec la réalisation immédiate de son infinité, réalisation d'ailleurs impossible, la limitation du Moi ; mais, comme cette détermination est l'œuvre spontanée de la Réflexion, elle exprime encore l'activité du Moi, non plus, sans doute, cette activité absolue qui appartient au premier principe, mais une activité limitée à une détermination, c'est-à-dire encore un certain *quantum* d'activité. Et c'est cette divisibilité de l'activité du Moi grâce à laquelle l'activité du Moi n'est pas tout entière et immédiatement réalisée, mais se réalise progressivement, qui résout le problème : la passivité du Moi ne vient pas d'une cause extérieure au Moi, d'un Non-Moi qui lui serait étranger, la passivité du Moi n'est en somme qu'une partie de son activité ; la réalité du Non-Moi s'évanouit, elle se réduit entièrement au Moi ; elle n'est qu'un degré de la réalité du Moi, comme l'obscurité n'est qu'un degré de la lumière[1].

Et ainsi le problème de la relation, du rapport entre le Non-Moi et le Moi posé dans la synthèse primordiale du troisième principe se précise de plus en plus, à mesure que se déterminent les trois catégories de la RELATION : la *Réciprocité* (égalité de la réalité et de la négation) ; la *Causalité* (la cause n'existe qu'autant qu'elle produit son effet) ; la *Substantialité* (la substance égale la somme de ses accidents) à la genèse desquelles la précédente déduction nous a fait assister.

Le problème posé était celui de la détermination du Moi par le Non-Moi ; or Fichte a voulu montrer :

1° Que cette détermination n'était possible en général que s'il existait entre le Non-Moi et le Moi un rapport de

1. *Ibid.*, D., 136-145.

réciprocité, le seul qui permît de passer d'un terme à l'autre et sans lequel le Non-Moi resterait totalement étranger au Moi.

2° Que cette réciprocité peut être conçue soit, du point de vue de la causalité du Non-Moi, comme une réciprocité du Non-Moi et du Moi, le Non-Moi étant la cause de la limitation du Moi (1[er] membre de la réciprocité), mais la causalité du Non-Moi ne pouvant être saisie que par la limitation du Moi (2[e] membre de la réciprocité) ; soit, du point de vue de la substantialité du Moi, comme une réciprocité du Moi avec lui-même, entre son activité et sa passivité (comme un degré d'activité.)

3° Que cette substitution, à la réciprocité pure et simple des modes qu'implique son développement interne, de la Causalité et de la Substantialité a pour objet de réduire l'existence du Non-Moi considérée d'abord comme étrangère à celle du Moi et qualitativement distincte d'elle à l'existence même du Moi ; la passivité du Moi, au lieu d'être conçue comme le résultat de l'action du Non-Moi, n'étant plus considérée que comme un certain mode de l'activité du Moi, l'activité de la Réflexion laquelle divise la substance du Moi en la totalité des attributs qui seuls la constituent tout entière et s'arrête à telle ou telle détermination particulière.

Cependant, arrivé à ce degré de la déduction, le problème n'est pas encore résolu et de nouvelles difficultés vont surgir. En effet, le développement de la réciprocité en ces deux synthèses de la Causalité et de la Substantialité nous accule à un véritable cercle, et nous avons beau, pour échapper à la Causalité du Non-Moi qui pose encore l'affection du Moi comme due à une réalité étrangère au Moi, chercher un refuge dans la synthèse de la Substantialité du Moi qui fait de cette affection un simple mode de l'action du Moi, une action diminuée ou déchue, il reste toujours à expliquer cette déchéance et, si le Moi est toute réalité, toute activité, on ne comprend pas pourquoi il se dégrade pour ainsi dire lui-même, et on est forcé d'admettre à cette dégradation une

cause étrangère au Moi. Ainsi on peut dire sans doute que la réalité du Non-Moi n'est que l'envers de la limitation ou de la passivité du Moi, laquelle n'est au fond rien d'autre qu'une activité partielle, en sorte que le Non-Moi semble s'effacer tout entier devant le Moi ; mais aussitôt qu'on se demande d'où vient cette déchéance de l'activité du Moi, on est forcé de reconnaître qu'elle suppose déjà ce qu'elle prétend expliquer, la réalité du Non-Moi comme condition de la limitation du Moi. Il y a là, comme nous le disions, au moins dans la partie théorique du Savoir et pour l'Intelligence, un véritable cercle, un cercle dont elle ne peut sortir. Le Non-Moi est à la fois la cause et l'effet de la limitation du Moi ; il est à la fois la condition de l'Intelligence, et cependant il n'existe que par rapport à elle[1]. C'est l'originalité de Fichte d'avoir découvert que ce cercle n'est au fond qu'une illusion et d'avoir trouvé une solution à ce problème, en apparence insoluble : concilier avec la nécessité de l'hypothèse d'un Non-Moi extérieur au Moi, l'impossibilité de poser une existence, une réalité en dehors du Moi. Disons brièvement, avant de l'exposer méthodiquement, en quoi consiste cette solution ; il s'agit pour Fichte de montrer que l'existence du Non-Moi ou de la Chose qui nous limite et nous semble extérieure, n'est, en son fond, qu'un produit du Moi lui-même, non sans doute du Moi conscient, car alors le Non-Moi serait une pure illusion, mais du Moi inconscient, et que par conséquent ce qui paraît limiter le Moi et le limite, en effet, ne contredit pas son activité essentielle ; qu'en somme c'est une réalité tout idéale qui devient pour le Moi le fondement réel de sa limitation.

En quoi consiste au juste la difficulté du problème ? En ceci que la solution par laquelle on estimait réduire la réalité du Non-Moi à l'activité diminuée, à l'activité déchue du Moi suppose au fond cette réalité du Non-Moi qu'elle prétend expliquer ; la Chose que l'Intelligence prétend rame-

1. *Ibid.* E, 145-148.

ner à elle est au fond la condition même de son existence et de son exercice. En d'autres termes il semble que les deux interprétations réaliste et idéaliste qui sont contradictoires sont également nécessaires à l'explication de la représentation : d'une part il faut à la déchéance de l'activité du Moi une cause réelle, il faut pour rendre compte de la limitation du Moi l'existence et l'action d'un Non-Moi *qualitativement* différent du Moi ; la représentation suppose l'existence absolue de la Chose comme sa cause ; la représentation est le résultat de l'action de la Chose sur l'Esprit. D'autre part à ce point de vue réaliste, s'oppose le point de vue idéaliste : ce Non-Moi dont le Réalisme fait la cause réelle de la limitation du Moi, s'il est qualitativement distinct de l'Esprit, du Moi, lui est étranger et ne peut être affirmé par lui, en sorte que, fût-il la cause déterminante de la limitation du Moi, le Moi encore n'en saurait rien. Mais il faut aller plus loin, cette existence absolue du Non-Moi est, aux yeux de l'idéaliste, impossible, car elle poserait une réalité en dehors de la réalité du Moi, une activité en dehors de l'unique activité. Dès lors il faut renoncer à faire de la passion du Moi quelque-chose de *qualitativement* distinct de son action et qui exigerait une cause qualitativement distincte : il ne faut voir dans la passion du Moi qu'une activité partielle, une action moindre sans doute que son activité absolue, mais une action encore, c'est-à-dire quelque chose qui diffère de l'activité absolue du Moi, non plus *qualitativement* mais *quantitativement*, quelque chose qui par conséquent n'exige plus l'appel à une cause extérieure au Moi. Pour l'idéaliste, le Non-Moi n'est donc plus la cause réelle de la limitation du Moi, le Non-Moi n'a plus qu'une existence idéale, l'existence que lui *transmet* le Moi pour s'expliquer sa propre limitation ; il est la condition idéale de la passivité du Moi. Mais à son tour l'Idéalisme ainsi défini ne tient pas ses promesses, car s'il explique bien le *comment* de la détermination du Moi, il n'explique pas du tout le *pourquoi* de cette détermination et il reste toujours à se demander *d'où vient* que le Moi qui,

en son essence est activité pure, soit *forcé* de se réfléchir et de se déterminer ; autrement dit, *une fois donnée* sa limitation le Moi trouve en lui comment l'expliquer, mais le fait même de sa limitation demeure pour lui incompréhensible, et, quand il y réfléchit, il est rejeté dans le Réalisme. Et ainsi de suite à l'infini.

Comment sortir de ce cercle ? Comment concilier ces deux points de vue ? Le point de vue auquel la passivité du Moi est conçue comme qualitativement distincte de l'activité, le point de vue auquel elle en diffère seulement quantitativement ; autrement dit quel est entre la qualité et la quantité le trait d'union. Et d'abord, au point de vue de la qualité, à quoi se réduit la réalité du Non-Moi ? A la passivité du Moi : c'est la passivité du Moi considérée comme qualitativement distincte de son activité qui suppose comme sa condition d'explication l'existence d'un Non-Moi qualitativement distincte de l'existence du Moi ; or, en quoi consiste au juste cette passivité ou cette non-existence du Moi ? En ce que le Moi *ne pose pas* cette existence dans le Moi. Pour le Moi, se poser et exister, exister comme qualité c'est tout un, et par conséquent le Moi en tant qu'il ne se pose pas n'est pas, et cette non-existence est qualitativement distincte de son existence ; mais, on l'a vu, c'est à cette non-existence du Moi, à sa non-position, que s'identifie précisément l'existence du Non-Moi ; ne pas poser dans le Moi c'est poser dans le Non-Moi. Ainsi d'une part identification de l'existence qualitative du Non-Moi à la non-existence du Moi qualitativement différente de son existence ; d'autre part identification de l'existence (comme qualité) à la position du Moi et par suite de sa non-existence (comme qualité) à sa non-position, tel est le premier stade de la démonstration. Et voici le second : si la différence (qualitative) entre la non-existence et l'existence s'identifie à la différence entre la non-position et la position du Moi, cette différence doit être effacée, car, au fond, pour le Moi, ne pas poser et poser c'est une seule et même chose ; en effet, je puis très bien poser dans le Moi tout en

ne posant pas dans le Moi ; il n'est pas nécessaire, en effet, toutes les fois que le Moi se pose, qu'il se pose tout entier ; or si l'on admet que le Moi ne peut se poser ou réaliser son existence que progressivement, c'est-à-dire partiellement, on comprend comment à la fois et tout ensemble il peut poser et ne pas poser (puisque ne pas poser est identique à poser *partiellement*) ; comment par suite la distinction qualitative de la non-existence et de l'existence se réduit, en dernière analyse, à une distinction purement quantitative, la distinction entre la position totale et la position partielle ; comment enfin, aux yeux du Moi, qualité et quantité sont tout un. Mais dès que la qualité est identifiée dans le Moi à la quantité, l'aspect du Non-Moi change à son tour. La réalité qu'il conservait comme cause de la passion du Moi, tant que cette passion était conçue comme qualitativement distincte de l'activité du Moi, disparaît à son tour, si le Non-Moi n'est plus que ce que le Moi ne pose pas en lui ; le Non-Moi n'a plus de réalité en soi, il n'existe plus que dans sa relation avec le Moi ; il n'est plus que ce que le Moi est forcé de s'opposer, ce qu'il ne pose pas, quand il se réalise progressivement ; il n'est plus qu'un produit du Moi ou de l'Esprit, une cause idéale. La raison réelle et la raison idéale sont donc ici identifiées en même temps que sont identifiées la qualité et la quantité ; l'idéalité et la réalité se confondent : le Non-Moi posé *idéalement* par le Moi devient la cause *réelle* de la détermination du Moi ; et, suivant l'expression même de Fichte, la raison idéale et la raison réelle sont dans le concept de la Causalité une et identique : l'être n'a d'autre existence que celle que lui confère sa position par le Moi. Et c'est cette idée qui est tout le nerf de l'argumentation de Fichte ; ce que Fichte, de son propre aveu, a tenté de faire c'est de concilier le Réalisme et l'Idéalisme dans un Idéalisme critique, pour lequel précisément l'être n'est que par l'acte de l'Esprit qui le pose[1].

Mais cette conception nous conduit 1° à une détermina-

1. *Ibid.*, I, p. 151-158 ; II, p. 161-165 ; III, p. 171-179 et 188-190.

tion plus précise du Non-Moi ; 2° à la solution du problème qui nous occupe, à l'explication de cette réciprocité entre le Moi et le Non-Moi qui semble contredire l'essence même du Moi et suivant laquelle le Non-Moi qui doit se réduire à l'Intelligence, au Moi, est cependant la condition d'existence de l'Intelligence.

D'abord le Non-Moi n'existe plus à titre de réalité étrangère au Moi, distincte du Moi, de « Chose en soi », le Non-Moi n'existe plus que dans son rapport avec le Moi et comme son corrélatif, et c'est précisément cette corrélation qui est la garantie de son existence ; tant que le Non-Moi était conçu comme ayant une existence distincte de celle du Moi, cette existence pouvait être mise en doute, car elle était pour le Moi sans raison et sans valeur, elle n'existait pas à ses yeux ; mais, dès que cette existence est posée dans son rapport nécessaire avec le Moi et comme ce que le Moi est forcé de s'opposer dans cette réalisation progressive qui est la sienne, il est par là même justifié comme la condition nécessaire de cette réalisation. Ainsi toute la réalité du Non-Moi lui vient du Moi ; cette réalité n'est rien d'autre que celle que le Moi lui transmet par opposition ; ou plutôt le Non-Moi n'est que cette opposition même, qu'une sorte de réalité complémentaire de celle du Moi (cette partie de la réalité totale que le Moi ne pose pas en lui), une réalité toute relative, ce que nous appelons l'objet (*objectum* — ce qu'exprime admirablement le mot allemand *Entegensetzung*).

Mais — et ceci est le second point — il faut ajouter qu'inversement le Non-Moi ainsi conçu est la condition de réalisation du Moi ; que, de même que le Non-Moi ne se comprend que comme objet et dans son opposition au sujet, le sujet lui aussi n'existe que dans et par son opposition avec l'objet ; et que, si l'objet a sa condition d'intelligibilité dans le sujet, le sujet a sa condition d'existence dans l'objet. Au fond le sujet et l'objet sont corrélatifs, ils sont inconcevables l'un sans l'autre, ils ne peuvent être posés que par l'intermédiaire l'un de l'autre (*Mittelbares Setzen*). Mais là est préci-

sément la solution du problème cherché : nous nous demandions comment il était possible que le Moi pût à la fois et sans contradiction déterminer le Non-Moi et être déterminé par lui, cela n'est possible, d'une part, que si le Non-Moi n'est pas une réalité absolue, s'il n'a qu'une réalité relative à celle du Moi, et, d'autre part, que si le rapport du Moi au Non-Moi est le rapport qui lie le sujet à l'objet, parce que ce rapport est tel que l'un des termes ne peut être posé que par l'intermédiaire de l'autre, en sorte que le sujet est à la fois vis-à-vis de l'objet déterminant et déterminé.

Au fond, ce que Fichte a voulu expliquer ici, ce qu'il a prétendu déduire, c'est l'existence du Moi, non plus comme Sujet absolu, comme Activité infinie, mais comme sujet de la conscience, comme ce dont l'activité toujours déterminée et finie, s'applique nécessairement à un objet, est toujours inséparable d'un objet ; et le résultat de ses recherches c'est que l'explication de cette finitude du Moi n'est ni dans la solution du Dogmatisme qui admet l'hypothèse d'une action directe de la Chose en soi sur l'Esprit, — action d'ailleurs incompréhensible, — ni dans la solution de l'Idéalisme pur qui, pour éviter la contradiction du Dogmatisme, l'action de la Chose sur l'Esprit, admet l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre la détermination de l'Esprit et celle de la réalité — hypothèse également insuffisante qui est une constatation et non pas une explication, puisqu'elle ne peut rendre compte de la manière dont se produit la limitation du Moi, — elle est dans un Idéalisme critique, lequel consiste essentiellement à concilier le Réel et l'Idéal en montrant qu'ils ne sont au fond qu'une seule et même chose, qu'ils ne peuvent être isolés l'un de l'autre comme des éléments hétérogènes, qu'ils n'existent que l'un par rapport à l'autre, l'un par l'intermédiaire de l'autre.

Mais cette explication de la représentation, si l'on y prend garde, soulève un nouveau, un dernier problème. En effet, si nous avons pu lever la contradiction que constatait l'exposé

du problème théorique entre le Non-Moi et le Moi en ramenant le Non-Moi au Moi, en faisant du Non-Moi un simple corrélatif du Moi, son opposé, il n'en reste pas moins que ce Moi, auquel nous avons réduit le Non-Moi, n'est plus du tout le Moi primitif, le Moi infini et absolu, mais le Moi fini de la conscience, le Moi empirique, et que ce Moi empirique que nous avons substitué au Moi absolu pour expliquer le Non-Moi, s'oppose au Moi infini et absolu. Il faut donc de toute nécessité réconcilier ces deux Moi : c'est la dernière partie de la tâche de Fichte.

On peut dire, d'une façon précise, qu'il y a opposition entre l'activité infinie du Sujet absolu, la pure Liberté et l'activité du Moi telle que la fournit la conscience, l'activité limitée ou appliquée à l'objet, l'activité déterminée ; et, suivant la Méthode constamment employée par lui, Fichte cherche entre les deux activités opposées du Moi un intermédiaire qui permette de les unir ; cet intermédiaire entre les deux activités du Moi, son activité finie et son activité infinie, il croit le découvrir dans une faculté singulière qui participe à la fois de l'indétermination de la Liberté et de la détermination de la conscience, dans une activité qui est, pour ainsi parler, tout à la fois finie et infinie, qui a des bornes mais qui peut les reculer sans cesse, qui fournit des objets, mais qui n'est pas liée à eux et comme fixée en eux, qui les dépasse continuellement, qui est à la fois objective et spontanée, d'un mot, une activité qui s'efforce de donner à ce qui ne peut être achevé ou réalisé, à l'infini, la forme même du réel : c'est l'*imagination*.

Ainsi ce que Fichte tente dans le dernier stade du problème théorique, c'est une déduction de l'imagination.

Si l'on y prend garde, le problème qui préoccupe ici Fichte, c'est le problème du passage de l'Infini au fini, de la Substance à l'accident, le problème même que s'était posé Spinoza, mais devant lequel, aux yeux de Fichte, son Dogmatisme était demeuré impuissant. Fichte se demande donc ici comment justifier, au point de vue de l'Idéalisme critique, que l'Infini,

l'Absolu, la Liberté puisse se réaliser à travers les déterminations de la conscience, à travers la forme de la limitation ; que la Substance se réalise dans ses modes ou dans ses accidents. Seulement la Substance n'est plus pour lui la Chose du Dogmatisme, mais la Liberté infinie qui est la seule, l'absolue réalité ; l'accident, c'est la conscience avec ses déterminations. Or, si on analyse d'une façon générale le rapport de la Substance aux accidents, on est conduit, suivant Fichte, à ce résultat que la Substance n'est rien « en soi », n'est pas un substratum d'où se détacheraient les accidents comme d'un support, elle n'est rien de plus que la totalité même de ses accidents.

La Substance, comme totalité déterminée, n'est, au fond, que la sphère d'un certain déterminable, mais, pour que ce déterminable soit effectivement déterminé, pour que la Substance soit posée comme ce qu'elle est, il faut que les déterminations que contient le déterminable qu'elle est aient été épuisées ; or cette opération n'est rien d'autre qu'une détermination successive et réciproque des éléments possibles du déterminable ; détermination qu'opère la divisibilité de la Réflexion, comme intermédiaire entre la Substance et les modes. Au fond, remarquons-le, toute détermination particulière dans un déterminable donné ne peut être posée que par rapport au reste des déterminations de ce déterminable ; la détermination n'est pas quelque chose d'absolu et de posé « en soi », c'est toujours et essentiellement une relation ; et cette relation n'a rien de fixe, elle est essentiellement mobile, car elle pose la détermination de chaque élément en fonction de tous les autres et jusqu'à épuisement du déterminable, chaque élément étant pris tour à tour pour point de départ du rapport. Et la Substance n'est elle-même rien qui ressemble à la Chose, à une donnée toute faite, elle n'est que le nom qui nous sert à désigner la totalité de ces déterminations dans la succession de leurs rapports réciproques, c'est-à-dire au fond que la Substance ne se distingue pas du mouvement qui la réalise, elle n'est que l'unité — tout idéale — de ce mouvement.

Mais, s'il en est ainsi, on peut comprendre le rapport qui unit le Moi absolu et infini au Moi empirique et fini. Ce que représente le Moi absolu dans sa liberté infinie, c'est le Déterminable absolu dans toute son indétermination. Et la thèse, comme dit Fichte, dans laquelle le Sujet, l'Esprit pose purement et simplement l'existence sans prédicat laisse précisément vide la place du prédicat pour toutes les déterminations possibles du Sujet à l'infini ; le Sujet pur n'est précisément que l'Acte qui unifie cette infinité, plus simplement que l'Unité de cette infinité.

Or c'est cette Infinité que dans la Réflexion, d'où sort la conscience, le Moi prétend s'attribuer ; le Moi conscient prétend poser en lui l'attribut de l'infinité, se déterminer comme infini ; mais cette détermination est contradictoire, car toute détermination est une limitation, une opposition et l'Infini ne peut être conçu comme limité par quoi que ce soit. Ainsi d'une part le Moi conscient, le Moi fini, limité par l'objet, prétend à l'infinité et d'autre part cette infinité contredit sa limitation. Comment sortir de ce cercle ? Remarquons d'abord que pour s'attribuer l'infinité le Moi conscient commence par l'exclure de lui, par une sorte d'opération idéale ; l'infinité devient pour le sujet conscient l'objet même qui le limite, et par là l'opposition et la limitation, condition de toute détermination, se trouvent maintenues aussi bien quand il s'agit de l'Infini que lorsqu'il s'agit de tout autre attribut ; c'est seulement après cette opération préalable, après s'être opposé l'infinité à titre d'objet, que la Réflexion peut chercher ensuite à se l'attribuer ; mais cette attribution ne peut être une attribution directe et immédiate, car alors l'Infini serait réalisé, ce qui revient à dire que l'Infini serait une totalité fermée, déterminée puisque c'est là la forme même du réel, ce qui est évidemment contradictoire avec la nature de l'Infini lequel répugne à toute fixation et tend à dépasser toute limite ; si donc l'Infini ne peut se réaliser qu'à travers la forme de la détermination, ce ne peut être — ce qui supprime la contradiction — que par l'intermédiaire d'un

progrès à l'infini; par une perpétuelle oscillation entre la détermination imposée par la conscience à l'activité infinie du Moi, et l'infinité de cette activité qui tend perpétuellement à dépasser la limite où la fixe l'Intelligence. En d'autres termes, ce que Fichte veut dire ici, c'est que la Liberté infinie qui est l'essence du Moi ne peut se réaliser qu'à travers la Pensée, que le Moi est tout à la fois Liberté et Pensée, qu'il n'est pas l'un sans être l'autre ; que le premier terme fait l'infinité de l'être, le second sa détermination et sa limite, et que ces deux termes sont en état de perpétuelle réciprocité : la limitation produite par la Pensée ou la Réflexion est la condition de réalisation de la Liberté, la Liberté ne réalise son essence ou sa puissance que dans les déterminations de la conscience par lesquelles elle se manifeste. Mais d'autre part, c'est la Liberté infinie qui, en dépassant à chaque instant la limite où l'Intelligence la fixe, rend possible avec la conscience de la limitation l'Intelligence même, et toute la vie de l'Esprit est faite de cette oscillation contre l'infinité du Moi et sa finitude, de ce conflit sans cesse reproduit — puisqu'il consiste dans une action réciproque — du Moi avec lui-même, le Moi voulant « unir ce qui ne peut être uni, essayant tantôt de faire entrer l'Infini dans la forme du fini, tantôt repoussé le posant de nouveau en dehors d'elle, et essayant au même moment de l'y faire entrer derechef[1] ».

Par ce flottement entre l'infinité de la Liberté et la détermination de l'Intelligence, la conscience s'enrichit à chaque moment de déterminations nouvelles qui réalisent de plus en plus l'essence absolue du Moi, et à chaque moment entre le Moi fini, le Moi empirique et le Moi absolu et infini, l'approximation grandit ; mais, si haut qu'elle croisse, si loin qu'elle aille, cette approximation reste toujours une approximation et ne peut jamais devenir une adéquation, car entre l'Infini et le fini il n'y a pas de commune mesure.

1. *Ibid.*, p. 215.

Ainsi, l'objet que le Moi est forcé de s'opposer pour prendre conscience de son essence, pour la réaliser, n'est point une chose, fixée une fois pour toutes, un absolu, il est essentiellement relatif au sujet, c'est une limite toujours mobile, qui se meut du mouvement même de l'activité essentielle au Sujet, à mesure que le Sujet se détermine davantage à travers la conscience et poursuit sa réalisation en s'enrichissant d'attributs nouveaux ; mais c'est une limite qui, reculant à l'infini, ne peut cependant jamais être détruite sans que par là même la conscience soit abolie : l'opposition entre le sujet et l'objet demeure la condition même de l'Intelligence. Et ainsi s'explique comment le Moi absolu du premier principe, l'Être supérieur à toute relation, le Sujet dans sa Liberté infinie, pour lequel toute opposition avec l'objet s'efface et se réduit à une identification ne peut être pour la conscience un objet, une réalité ; la seule forme sous laquelle la conscience puisse le saisir, c'est celle d'un Idéal, d'une Idée, qui est sans doute le fond de son essence, et dont elle poursuit à travers ses déterminations la réalisation, sans d'ailleurs y jamais pouvoir atteindre, comme vers un but placé à l'infini.

Cette action réciproque du Moi avec lui-même est pour Fichte le nœud du problème théorique, et en fournit la solution. Nous venons d'en exposer le mécanisme, essayons d'en comprendre le sens[1].

Le problème théorique présente, chez Fichte, un caractère tout à fait original: c'est pour lui le Sujet infini du premier principe, qui peut être le seul objet de l'Intelligence, puisque c'est l'Existence absolue, l'Existence exclusive, par conséquent, de toute autre existence. La connaissance, aux yeux de Fichte, ce n'est point la connaissance d'un Être distinct de l'Esprit, fût-ce même, comme chez Kant, un être déjà assimilé à la forme de notre esprit; car il n'y a pas de matière, quelque subtilisée qu'elle puisse être, en dehors de l'Esprit ; c'est la connaissance de l'Esprit un et absolu. La connaissance c'est

1. *Ibid.*, p. 191-217.

l'affirmation de l'Esprit, c'est l'Esprit *posé* ou réalisé par l'Intelligence. Seulement nous retrouvons ici sous une forme nouvelle la question qui fait la difficulté du problème théorique : le dualisme entre l'Intelligence et son objet ; sans doute ici le dualisme n'est plus entre l'Intelligence et une Chose étrangère à l'Intelligence, dualisme foncier et véritablement irréductible, l'objet de l'Intelligence n'est plus hétérogène à l'Intelligence, puisque c'est l'Esprit même ; mais le dualisme entre l'Esprit dans son essence absolue, dans sa Liberté infinie, et l'Esprit tel que le pose l'Intelligence, sous la forme de la détermination : en soi l'Esprit est absolu et infini ; mais il ne se manifeste que dans l'Intelligence et ne se réalise qu'à travers elle ; or, la condition de l'Intelligence c'est la détermination, la limitation de l'activité spirituelle, c'est l'arrêt ou le choc qui la réfléchit ; et ainsi l'Esprit, infini en soi, mais dans son infinité inaccessible à la conscience, ne peut se réaliser que sous la forme du fini, qu'à travers les déterminations de l'Intelligence, qu'à travers les objets. Et, comme aucune détermination, aucun objet, cela est trop clair, ne peut fixer cette infinité, il faut admettre un progrès à l'infini : en se réfléchissant pour se réaliser, l'Esprit un et infini se divise et se disperse dans une infinité de consciences où il s'exprime par l'infinité des objets. Mais cette solution n'est qu'une constatation, ce n'est pas une explication ; après comme avant, il reste à montrer comment l'Esprit infini en vient à se limiter pour se réaliser, il reste à expliquer ce passage de l'Infini au fini, c'est-à-dire de l'activité libre et infinie à l'activité finie, à l'activité appliquée à des objets, déterminée par des objets. Or il est clair que l'explication de ce passage ne peut se trouver dans l'activité finie, dans l'Intelligence, puisque celle-ci suppose précisément l'existence antérieure des objets, la limitation, comme sa condition propre, loin qu'elle puisse la produire : la conscience ne s'éveille et ne commence, pour ainsi parler, qu'au contact de l'objet déjà donné ; elle ne peut se trouver non plus dans l'activité infinie du Moi puisque de soi-même celle-ci se répandrait librement sans limites — et sans conscience. Où donc la chercher ? où donc la découvrir ?

Nous rencontrons ici une des idées les plus originales, les plus fécondes aussi du système. Pour établir un lien entre les deux pôles de l'Esprit, entre ces deux termes qui semblent s'exclure et qui cependant s'impliquent et se complètent, la Liberté infinie, l'Intelligence finie, Fichte fait appel à une activité à la fois *indépendante*[1] de chacune des deux activités (l'activité finie, l'activité infinie) et qui leur soit intermédiaire, il pose entre les deux facultés hétérogènes de l'Esprit un milieu où elles se touchent ; il établit entre l'Infini et le fini une limite commune, une limite où ils se rencontrent sans s'annihiler, une limite essentiellement mobile et qui permet à l'infinité de l'activité productrice de déborder sans cesse la détermination de l'être où elle se réfléchit.

Il y a, en effet, suivant Fichte, dans l'Esprit, une faculté qui fournit à l'Intelligence sa matière ou ses objets, une faculté antérieure à la réflexion par conséquent, une faculté intermédiaire entre la Liberté infinie mais inconsciente et la conscience naissante issue de la limitation de cette Liberté ; qui tient à la fois de la Liberté la productivité infinie, et de l'Intelligence la détermination, l'application de l'activité à l'objet ; c'est l'*imagination productrice*. L'imagination essaie d'exprimer sous la forme de l'objectivité, de fixer dans une détermination ce qui au fond répugne à l'objectivité et à la détermination l'activité essentielle de l'Esprit, la Liberté ; comment cela? pour fixer et réaliser la Liberté, pour qu'elle ne se perde pas dans le néant, dans l'inconscience de son infinité, elle crée des objets par où elle cherche à l'exprimer et c'est précisément pourquoi ce n'est jamais qu'à travers les objets que nous pouvons saisir l'activité, à travers les produits, non dans la production même qui demeure inconsciente ; mais en même temps aucun objet ne peut réaliser la Liberté, aucune détermination ne peut exprimer l'Infini, et sans cesse la Liberté dépasse les objets par où elle s'exprime et déborde de son infinité les limites où nous prétendons

1. *Ibid.*, I, p. 160.

l'enfermer; et c'est pourquoi l'imagination, tout en créant ses objets, ne se fixe à aucun d'eux, n'est liée par aucun d'eux, elle tient de la Liberté un inépuisable pouvoir de production; si donc l'imagination a des bornes comme activité objective, comme activité spontanée elle ne cesse de reculer ces bornes. Elle fournit à l'Esprit les objets, ces objets qui, précisément parce qu'ils sont l'œuvre d'une production inconsciente, lui paraissent étrangers, lui paraissent une limite et par là elle rend possible la conscience; mais en même temps ces objets ne sont rien d'absolu, ils ne créent pas pour l'Esprit une servitude, la réflexion peut les détruire à mesure qu'ils se forment et y retrouver l'œuvre inconsciente de l'Esprit. Le mécanisme de la production des objets par l'imagination est la clef de voûte de l'Idéalisme de Fichte. Jusqu'alors l'Idéalisme se heurtait, comme à une pierre d'achoppement, à ce fait que la matière tout au moins de la connaissance était inintelligible puisqu'elle était pour l'Intelligence même une donnée primitive; or sans doute Fichte reconnaît que cette donnée est primitive pour l'Intelligence, étrangère à elle, parce qu'elle est antérieure à la réflexion, mais il montre justement qu'elle est encore un produit de l'Esprit, un produit inconscient, et c'est l'inconscience de cette production qui confère au produit l'apparence du donné; il montre en outre que cette production ne fait qu'exprimer le mécanisme suivant lequel seul l'Esprit peut se réaliser à travers l'Intelligence, il fait voir que cette production du Monde des objets n'est rien d'autre que l'effort incessant de l'Esprit pour se réaliser; et par là il fonde véritablement l'Idéalisme critique.

Et ainsi l'imagination qui était déjà pour Descartes le pont jeté entre l'âme et le corps, qui était pour Kant l'intermédiaire entre la sensibilité et les catégories, expressions diverses de l'acte de l'aperception pure, devient pour Fichte le lien qui unit à l'Esprit infini l'esprit fini, au Moi empirique de la conscience le Moi pur de la Liberté et qui permet de concilier à l'intérieur de l'Esprit même, sans sortir de lui,

l'activité infinie qui est l'essence du Moi et la limitation nécessaire à sa réalisation.

Le problème théorique est résolu : il consistait essentiellement à expliquer l'existence du Non-Moi posé par le Moi lui-même comme cause de la limitation du Moi. Or dans cette explication Fichte prétend combattre une double erreur, celle du Réalisme dogmatique qui attribue au Non-Moi, à la Chose, une existence absolue, distincte de celle du Moi, antérieure à lui et s'imposant à lui et celle de l'Idéalisme subjectif qui dénie à l'existence du Non-Moi toute réalité et en fait une pure illusion; il s'efforce d'établir que, si l'existence du Non-Moi n'est pas une existence absolue, distincte de celle du Moi et en contradiction avec elle, que si le Non-Moi n'a d'existence que par rapport au Moi et en tant qu'il est posé par le Moi, du moins cette existence n'est pas pour le Moi une pure illusion, elle s'impose au Moi comme quelque chose de nécessaire. Comment une existence relative au Moi peut-elle s'imposer au Moi avec le caractère de la nécessité? Parce que (et c'est ici la principale originalité de la théorie) ce Non-Moi, s'il est bien relatif au Moi et posé par le Moi, n'est pas un produit du Moi conscient mais est un produit du Moi inconscient, un produit antérieur à la conscience et qui, quand naît la conscience, s'impose à elle, comme déjà donné. Ainsi, grâce à cette production inconsciente de l'imagination le Non-Moi apparaît à l'Intelligence, comme la cause de sa limitation et en même temps il n'est rien d'étranger au Moi, puisqu'il est encore un produit du Moi inconscient; le Non-Moi est une construction du Moi et une construction telle qu'il est l'agent de la détermination du Moi conscient.

Ainsi la matière même de la connaissance, la matière qui s'impose à l'Intelligence comme une donnée, parce qu'elle est posée avant l'Intelligence et que, n'étant pas un produit de l'Intelligence, elle demeure pour l'Intelligence inintelligible, cette matière que Kant lui-même n'avait pu complètement réduire à l'Esprit et qui restait le dernier refuge du

Dogmatisme, de la Chose en soi, Fichte, définitivement, la réintègre dans le Moi, il en fait le produit du Moi ; non sans doute de l'Intelligence, mais du Moi inconscient, de l'imagination productrice et par là triomphe le point de vue de l'Idéalisme critique.

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE

La précédente déduction a eu pour objet de justifier la proposition qui servait de fondement au Savoir théorique : la représentation par le Moi d'un Non-Moi comme cause de la limitation du Moi ; cette proposition n'était qu'une hypothèse : notre déduction en a établi la vérité ou la nécessité, en engendrant, en construisant l'existence du Non-Moi. Cette existence est donc maintenant pour la conscience une donnée, une existence de fait ; cette donnée — qui n'est au fond rien d'autre que l'existence même du Monde — s'impose à notre conscience. En effet, si cette existence a été justifiée, a été posée comme nécessaire en tant qu'elle se rattache au principe premier, au Moi, qu'elle s'en déduit, il ressort cependant de cette déduction qu'elle est une production inconsciente de l'Esprit ; dès lors et comme cette production est antérieure à l'éveil de la conscience, la conscience trouve ce Monde comme une donnée primitive qui la limite et qui s'oppose à elle comme quelque chose d'étranger. Mais ici commence le second stade de la connaissance.

L'existence du Monde une fois établie, nous constatons que cette existence qui affecte la conscience s'oppose à elle ; réfléchissant alors sur cette donnée qui l'affecte, mais qui comme simple donnée demeure pour elle inintelligible, la conscience cherche à la comprendre, à se l'expliquer, et, par le progrès de la réflexion, l'Esprit parvient à établir que ce Monde qui lui paraît étranger à l'origine, n'est, au fond,

que son produit, il parvient, en définitive, à rattacher l'existence du fait au principe même de la Réflexion.

Par quel procédé ? en remontant du fait à sa condition immédiate, puis à la condition de cette condition et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on atteigne une condition qui soit inconditionnée, un principe qui soit véritablement premier. On voit par là que la marche suivie est exactement l'inverse de celle de la déduction du Non-Moi ; et il est facile de comprendre pourquoi : avant que l'existence du Non-Moi ait été établie et pour la justifier, le seul point de départ était pour nous le principe du Moi théorique ; et c'était seulement à partir de ce principe que nous pouvions déduire ou produire le Non-Moi.

Tout autre sera maintenant notre marche : le Non-Moi est donné en fait, et c'est son existence qui est notre point de départ : la conscience se trouve, à son éveil, en présence du Monde déjà produit, c'est ce Monde qu'il s'agit d'expliquer. Or, cette donnée, ce fait, produit inconscient de l'Esprit, apparaît à la conscience qui le trouve en face d'elle comme inintelligible ; et il s'agit précisément pour elle de le comprendre, d'en découvrir l'intelligibilité ; mais il n'y a d'intelligible pour le Moi que ce que le Moi produit ou engendre ; découvrir l'intelligibilité du Monde, c'est donc montrer qu'il est un produit du Moi théorique, c'est le rattacher au principe de l'Intelligence.

La première démarche consistait à descendre du principe de l'Intelligence au fait qu'il engendre, la seconde consiste à remonter de l'existence du fait au principe de l'Intelligence. Ainsi se forme et se ferme, à l'intérieur du Savoir théorique, un véritable cercle : le point d'aboutissement revient au point de départ et c'est le signe auquel nous reconnaissons qu'un principe est épuisé [1].

La donnée dont nous partons, c'est la vivante contradiction

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Grundsätze des theoretischen Wissens., p. 217-227, et *Grundriss des Eigenthumlichen der Wissenschaftslehre*, S. W., I, § 1, p. 333.

que réalise en nous l'imagination dans la production des objets, c'est l'effort pour concilier l'activité infinie et l'activité finie, la production et la réflexion, la Liberté et l'Intelligence. Or, cette conciliation s'opère en une limite commune mais en une limite qui n'a rien de fixe, qui est essentiellement mobile et dont la trace va devenir la matière même de la connaissance, le *divers* que Kant admettait comme donné, que Fichte a prétendu construire[1].

Comment cette limite mobile où se rencontrent les deux activités contraires du Moi va-t-elle devenir la diversité infinie des impressions possibles, c'est ce qu'il s'agit d'expliquer tout d'abord.

Cet état où l'infinité première de l'activité se heurte à une résistance, le Moi commence par se l'opposer par la simple raison que primitivement il est activité pure. Cependant, il faut qu'il se l'attribue puisque autrement cet état ne serait rien pour lui; et pour se l'attribuer il faut qu'il l'identifie avec lui en quelque manière; or, jusqu'à présent le Moi est activité pure, et n'est que cela; il faudrait donc, pour que cette identification fût possible, que cette activité qui unit les contraires fût à la fois *non pure* en tant qu'elle s'oppose à l'activité pure du Moi, et *pure* en tant qu'elle s'y rapporte. Il y a là une contradiction qu'il faut lever et pour laquelle devient nécessaire l'existence d'un troisième terme, grâce auquel cette activité serait à la fois identique et opposée à elle-même ; or ce troisième terme c'est le Non-Moi dont l'activité d'une façon générale s'oppose à toute activité du Moi.

Remarquons, en effet, que, si la limitation de l'activité du Moi, au lieu d'être quelque chose d'essentiel à cette activité, est quelque chose de purement conditionnel, quelque chose qui vient d'une action étrangère au Moi, il est parfaitement possible de concilier l'opposition impliquée dans l'attribution au Moi de l'activité objective, entre la pureté et la non-pureté de l'activité, car l'activité du Moi demeure au fond toujours

1. *Grundriss*, § 2, p. 335-36.

identique à elle-même ; en elle-même elle est toujours pure, la limitation ne vient pas d'elle, elle ne lui est pas essentielle, c'est un pur accident ; elle vient de l'action du Non-Moi, et cette limitation n'existe pour le Moi qu'en raison même de sa pureté, elle est une limitation *de cette pureté,* et, si vous supprimez l'action du Non-Moi, vous supprimez par là même la condition de la limitation, vous retrouvez l'activité dans sa pureté essentielle [1].

Ainsi, sous ce rapport, l'activité qui s'oppose au Moi, l'activité du Non-Moi, condition de la limitation de l'activité du Moi est *exclue* de l'activité du Moi, posée comme extérieure au Moi : seulement dans un cas, dans le cas de l'activité pure, on fait abstraction de ce Non-Moi qui est la condition de la limitation du Moi, alors que dans l'autre cas — celui où l'activité est objective — la réflexion s'y applique. Et nous voyons ici pourquoi le Moi sort de lui-même et pour ainsi dire se détache de lui-même posant ainsi pour la première fois ce Non-Moi qui, revêtu de toutes les déterminations qu'il comporte, deviendra l'Univers [2].

Ce rapport du Non-Moi au Moi, cette borne ou limitation du Moi qui fait se réfléchir le Moi, et est la condition de l'éveil de la conscience, c'est la sensation (*Empfindung*). Le Moi, quand il prend conscience de lui-même trouve en lui (*in sich findet*) comme donnée la borne qui le limite — parce qu'il n'a pas conscience de tout le travail inconscient de l'imagination qui l'a produite — et précisément parce qu'il la *trouve donnée* (au lieu de l'avoir produite), il l'attribue à quelque chose d'étranger à lui-même, et il fait de ce quelque chose la condition de sa limitation, l'obstacle qui empêche son activité de se développer, et dont la suppression lui permettrait de se répandre ; mais en même temps cette borne

1. Et comme dit Fichte : « Die in sie gesetzte Reinheit ist bloss der *Beziehungsgrund*; das *bezogene* ist sie inwiefern sie gesetzt wird als rein, *wenn* die entgegengesetzte Thätigkeit nicht auf sie wirken würde aber jetzt als *objectiv, weil* die entgegengesetzte Thätigkeit wirklich auf sie wirkt. *Ibid.*, § 2, III, p. 338.

2. *Ibid.*, § 2, II, III, p. 336-339.

est quelque chose qui lui est inhérent, quelque chose qu'il trouve *en lui*; la sensation est ainsi le lieu où se rencontrent et où se touchent le Moi et le Non-Moi; elle est la limite commune à l'un et à l'autre, elle est à la fois l'un et l'autre[1]; et, par cela même qu'en elle s'exprime la lutte entre les deux activités antagonistes, entre l'infinité et la détermination, et que cette lutte entraîne, on l'a vu, un progrès à l'infini, la sensation n'est rien de fixe, elle est éminemment fuyante et mobile, elle disparaît aussitôt qu'apparue, elle est vraiment insaisissable, et nous comprenons alors, devant la nécessité de ce flux incessant des états de la conscience, pourquoi la matière de notre connaissance est une diversité et une multiplicité infinies; nous comprenons aussi pourquoi la vie de la conscience est dans un perpétuel devenir[2].

Nous avons déduit la sensation : la sensation est, d'après ce qui précède, une action du Moi par laquelle le Moi s'attribue, pose en lui-même, et rapporte à lui-même un élément étranger à lui-même, mais qu'il a découvert en lui-même comme donné; elle est, en termes plus simples, le lieu de l'union dans la conscience entre l'objet et le sujet; remarquons ici d'ailleurs que cette union est toute spontanée, que cette attribution immédiate de l'impression produite par le Non-Moi sur le Moi et cause de la limitation du Moi, au Moi lui-même, est la condition même de la conscience, et que sans elle l'impression n'arriverait pas à la conscience et ne serait rien. Or, c'est précisément sur cette conscience spontanée que nous allons maintenant réfléchir, comme sur un produit donné; c'est cette première action de la conscience qui va devenir l'objet d'une conscience nouvelle.

Quand nous réfléchissons sur la sensation, nous découvrons précisément en elle, par l'analyse, les deux activités opposées dont elle est le résultat ou le produit inconscient,

1. *Ibid.*, § 2, III, p. 339.
2. *Ibid.*, § 2, I, p. 335-336.

et que, par conséquent, dans la conscience spontanée, elle ne distingue pas : d'une part l'activité infinie essentielle au Moi, d'autre part l'activité finie, l'activité qui s'applique à un objet, qui est déterminée ou limitée par un Non-Moi.

Le problème consiste dès lors à chercher *comment* ces deux activités contraires *peuvent* coïncider puisqu'elles le *doivent*, puisque la sensation qui est la donnée, le fait sur lequel nous réfléchissons, constate précisément cette coïncidence ; en d'autres termes, le problème consiste à comprendre comment dans un même état le Moi peut être à la fois passif, en tant que la limitation qu'exprime la sensation implique l'action d'un Non-Moi — et cependant actif — en tant que cette même sensation est attribuée au Moi, posée comme un état du Moi. Et, si l'on y prend garde, ce problème n'est au fond rien d'autre que le problème même de la représentation.

Dans la sensation comme donnée première de la conscience, Fichte a distingué les deux directions de l'activité, l'activité essentielle au sujet, son activité infinie et l'activité qui se détermine dans l'objet, l'activité limitée. Or, nous allons voir comment, par une suite de transformations, cette activité limitée prend la forme du donné, de l'objet, revêt toutes ses qualités, et s'oppose à l'activité du sujet, qui reste spontanée ; et le problème de la coïncidence des deux activités contraires du Moi va devenir le problème de l'accord entre les qualités de l'objet et les états du sujet. La possibilité de cet accord résultera précisément de la construction de l'objet tel qu'il aura été déterminé : tant que l'objet a été considéré comme étranger à l'Esprit, toute limitation du sujet par l'objet, et tout accord entre l'un et l'autre, c'est-à-dire toute représentation est inintelligible ; mais dès qu'on reconnaît dans l'objet un produit de l'Esprit, un produit irréfléchi sans doute, on conçoit par là même et l'opposition de l'objet avec le sujet, et le rapport des deux termes : l'opposition — et conséquemment la limitation du sujet par l'objet — s'explique par l'inconscience de la production, qui fait de l'objet, pour le sujet conscient, une donnée primitive, une donnée qui s'impose à

lui ; et le rapport du sujet à l'objet, leur accord, s'explique aussi bien : cet accord vient de ce que la représentation de l'objet n'est que la réflexion du sujet sur la production inconsciente d'où est né l'objet : la connaissance n'est qu'une reconnaissance, il ne s'agit pas, en effet, pour le sujet, de prendre conscience d'un objet qui lui serait totalement étranger — ce qui serait contradictoire — il s'agit d'élever à la hauteur de la conscience l'inconsciente production de l'Esprit d'où est tiré l'objet : au fond les deux termes de la représentation — l'objet — le sujet, ne sont pas distincts, hétérogènes et impénétrables l'un à l'autre, ils ne font qu'un, ils sont une seule et même chose considérée à deux points de vue différents, posée deux fois, une fois comme donnée dans l'inconscience de sa production, une fois comme réfléchie ; mais si ce qui sépare l'objet — comme donnée primitive avec ses qualités — du sujet — comme ayant conscience de l'objet et de ses qualités — c'est non pas une différence de nature, mais une simple différence de degré — la différence qui sépare la conscience spontanée, de la conscience réfléchie, on conçoit aisément comment dans la représentation les deux séries de l'objet et du sujet peuvent être à la fois distinctes et cependant harmoniques ; c'est là ce qui rend possible, dans l'acte de la représentation, l'accord entre le sujet et l'objet, et ce qui justifie cette étrange coïncidence des opposés que nous révélait la sensation au sein même du Moi.

Nous venons d'indiquer brièvement le problème que s'est posé Fichte dans cette seconde partie de la philosophie théorique. Essayons maintenant de montrer comment il se développe. On le sait, le point de départ c'est cette donnée élémentaire de la conscience, la sensation, dont l'existence a été établie, dans la première partie de la philosophie théorique, comme l'œuvre inconsciente de l'imagination : et c'est précisément ce produit inconscient de l'Esprit, donné à la conscience et antérieur à elle (toute la première partie de la philosophie théorique est antérieure à la conscience) qu'il

s'agit d'élever à la hauteur de la conscience. Or la conscience réfléchie, nous venons de le voir, distingue dans la sensation l'objet du sujet et se demande comment est possible cet accord qu'elle exprime de l'un avec l'autre. Elle écarte au premier abord et avant toute analyse dans cette explication, la solution paresseuse d'une harmonie préétablie entre les deux termes, d'un accord fondé sur le parallélisme des deux séries de l'objet et du sujet dont les déterminations seraient complètement étrangères mais se correspondraient point par point[1]; cette solution, en effet, contredit l'essence même de la sensation qui est une *rencontre* des deux activités contraires et une *limitation* de l'une par l'autre; car la sensation est précisément la coïncidence dans un même état de conscience de la passion et de l'action; elle consiste précisément à poser (action) en soi la passion, à se l'attribuer. Par conséquent, il ne s'agit pas ici de deux actions parallèles, il s'agit de découvrir un intermédiaire où les deux actions opposées, ou plutôt où l'action et la passion du Moi soient si intimement unies que cette action et cette passion soient complémentaires l'une de l'autre, soient inexplicables l'une sans l'autre; et cet intermédiaire c'est justement la détermination ou limitation de l'activité essentielle, infinie. La détermination implique dans le Moi une passion, et par suite une action du Non-Moi, et inversement toute détermination implique une activité du Moi antérieure à elle, et à laquelle elle est justement relative : elle est donc le lieu de la rencontre des deux activités opposées, et pour ainsi parler le point du contact du Moi et du Non-Moi. Mais ce point de contact est aussi celui où ils se séparent : en effet, de ce contact, et grâce à lui seul, naît l'Intelligence, la réflexion qui va franchir la borne commune de la sensation et s'opposer le Non-Moi à titre de réalité étrangère[2].

1. On verra d'ailleurs plus loin en quel sens Fichte, *après* son analyse, revient à cette solution, grâce à l'idée de la production inconsciente des choses qui ensuite devient l'objet de la réflexion.

2. *Ibid.*, § 3, I, II, III, p. 340-346.

Comment cela? Supposons que le Moi réfléchisse sur la sensation qu'il éprouve : il va être obligé d'extérioriser cette sensation dans l'intuition d'un objet. En effet, dans la réflexion sur la sensation, le Moi ne se borne pas à poser en lui une limite, ce qui est l'acte propre de la sensation, un acte de la conscience spontanée, mais il pose cette limite comme une limite, il prend conscience de sa limitation ; il fait de cette limitation l'objet de sa réflexion ; et par cela même il la dépasse, car, si son activité n'allait que *jusqu'à sa limite*, il serait sans doute limité, pour une intelligence extérieure à lui, il ne le serait pas à ses propres yeux puisque rien n'existerait *au delà* de sa limite : il ne peut avoir conscience de sa limite — comme limite — que si son activité tend à la franchir : de cet effort même qui est l'expression de la production infinie et inconsciente de l'Esprit, naît la représentation d'un Non-Moi, comme cause de la limitation du Moi ; et comme précisément cette production est inconsciente, comme le Moi ne peut tout à la fois agir et réfléchir, il s'oublie dans son produit et nous obtenons ainsi une activité qui apparaît précisément sous la forme d'une passion, ce que nous cherchions : cette action c'est l'intuition où le Moi se perd dans la contemplation muette et inconsciente de l'objet[1].

Mais cette intuition de l'objet appelle un nouveau progrès de la Réflexion : dans l'intuition de l'objet le Moi s'est perdu ; mais le Moi seul existe, et seul il agit ; il faut donc qu'il se retrouve : de là une réflexion nouvelle qui, en face de la contemplation de l'objet, rétablit l'Autonomie du sujet. Comment cela ? en transformant cet objet primitif qui apparaît sous les espèces du donné (en raison de l'inconscience de sa production), de la chose, en un être purement relatif au sujet qui le pose. En effet, si dans l'inconsciente production où le Moi se perd dans l'intuition de l'objet, celui-ci lui apparaît comme une sorte d'absolu, dès que le Moi réfléchit

1. *Ibid.*, § 3, IV, p. 347-350.

sur cet objet et par là s'en détache, s'arrachant en quelque sorte à lui, il s'aperçoit que cet objet n'est au fond rien d'absolu ; son existence est purement contingente, elle n'a rien de nécessaire : elle n'est, en effet, que la *condition* de la limitation de l'activité du sujet, et l'essence de cette condition, nous l'avons vu, c'est la faculté de pouvoir être ou n'être pas posée, c'est la faculté d'être hypothétique, c'est la contingence. Mais de là ressort que l'objet n'est pas cet absolu qu'il paraissait être d'abord, il n'existe que dans sa relation avec le sujet et par son intermédiaire, c'est un simple corrélatif, il est posé uniquement dans le cas où le Moi pose en lui une limitation et comme sa condition ; or, le caractère de cette limitation c'est d'être à la fois posée et non posée, posée puisqu'elle est la condition de réalisation de l'activité infinie du Moi ; non posée, puisque son existence n'a rien d'immuable, qu'à chaque instant l'activité infinie dépasse sa limite, et recule sa borne : de là le caractère de l'objet, lui aussi, d'être à la fois et de ne pas être ; d'être puisqu'il est d'abord donné comme une limite fixe, comme un absolu qui s'impose à la conscience naissante ; et de n'être pas puisque quand la réflexion s'y applique, elle y reconnaît l'œuvre de l'Esprit et qu'il cesse par conséquent d'être un absolu qui le limite, d'avoir une existence par lui-même. Et la réflexion, à mesure qu'elle comprend davantage l'objet, c'est-à-dire au fond le Monde, étend au fond de plus en plus sa limite, reculant de plus en plus la sphère du pur donné [1].

Cependant cette réflexion sur l'objet nous accule à une singulière contradiction : d'une part, au creuset de la réflexion, la réalité de l'objet comme Chose en soi s'est évanouie, l'objet n'est plus que le corrélatif des déterminations du Moi. Ce que la réflexion découvre dans l'objet à mesure qu'elle le considère davantage, ce sont des déterminations de la conscience ; en sorte qu'au fond l'objet est réduit à n'être qu'une projection des sensations du Moi (empirique) ; mais il faut

1. *Ibid.*, § 3, V, p. 350-354.

aller plus loin encore ; la réflexion qui analyse ainsi l'objet est absolument spontanée, libre ; libre dans la considération de l'objet en général, libre dans l'analyse de ses déterminations particulières, et ce caractère semble devoir transformer la nature même de l'objet ; en effet, la marque de la Liberté c'est la contingence ; dès lors, si l'ensemble des déterminations de la conscience qui constitueraient l'objet, sont considérées comme ne présentant plus aucun caractère de nécessité, si dans cette confection de l'objet, l'imagination dont les sensations ne sont que les spécifications diverses, demeure entièrement libre, il semble que l'objet ainsi produit est une pure fiction. Remarquons-le, ce caractère de la fiction que prend alors l'objet résulte uniquement de ce fait que les éléments dont l'objet se compose (les sensations), produits de l'action inconsciente de l'imagination perdent précisément, sous le prisme de la réflexion qui les analyse, ce caractère du donné, de la nécessité qu'ils avaient d'abord, parce qu'ils deviennent alors conscients, qu'ils sont réfléchis ; ils perdent alors leur caractère de réalité, pour ne plus conserver que celui de l'idéalité, celui d'une simple représentation.

Cependant prenons garde que ce caractère de fiction, que revêt l'objet quand la réflexion l'analyse, contredit l'essence même de l'objet dans sa contemplation primitive : car son caractère était précisément de s'imposer à la conscience comme une donnée qui limite l'activité infinie du Moi et qui la contraint.

Ainsi la contemplation de l'objet dans l'intuition et la réflexion sur l'objet dans la perception semblent être deux points de vue contradictoires, mais ils sont également nécessaires à la représentation de l'objet, puisque la représentation est précisément la synthèse de ces deux points de vue, étant l'affirmation réfléchie de l'objet par le sujet. Il faut donc que cette contradiction puisse être levée ; comment cela ?

Il n'est pas vrai du tout de dire que dans la représentation l'objet est considéré comme une pure fiction, comme un libre produit de l'imagination. Ce qu'il y a de libre dans la

représentation, c'est simplement l'acte de réflexion (l'attention) qui s'applique à l'objet pour le considérer, qui en parcourt les éléments, qui cherche à le comprendre : l'existence de cet acte, ou plutôt de ces actes est purement contingente ; je pourrais très bien ne pas faire attention à l'objet, ne pas en distinguer les parties, mais cette existence une fois posée par la liberté de la réflexion, la détermination de cette existence est quelque chose de nécessaire ; la réflexion est libre formellement, mais sa matière s'impose à elle ; l'imagination, dans la réflexion, ne produit pas à son gré les caractères de l'objet, sa liberté se trouve enchaînée, et ceci s'explique aisément si on reconnaît que les deux séries dont la synthèse constitue la représentation, la série de la production inconsciente et la série de la réflexion sur cette production, sont deux séries qui sont en état de détermination réciproque : la réflexion implique la production, car en elle-même la réflexion est toute vide, elle est la réflexion de ou sur quelque chose ; inversement, la production pour être productrice de l'objet, pour ne pas se perdre dans son infinité, suppose une réflexion qui la brise ; et c'est précisément cette réflexion qui fixe l'acte de production dans son produit, qui fait de ce produit quelque chose. Nous ne pouvons connaître la production (qui est inconsciente) que dans ses produits et justement grâce à la réflexion, et tout le secret de la représentation est dans cette relation nécessaire entre la production inconsciente et la réflexion qui la reproduit ; toute la distinction entre ce qu'il y a de réel et ce qu'il y a d'idéal dans la représentation provient de ce que l'activité du Moi ne peut tout à la fois produire et se réfléchir, avoir conscience de sa production comme telle, ce qui supprimerait la distinction du réel et de l'idéal, — puisqu'alors les objets apparaîtraient immédiatement au Moi comme ses produits, — de ce qu'elle ne peut réfléchir qu'en brisant pour ainsi dire la série de la production.

Ainsi s'expliquerait donc cet accord entre les deux termes opposés de la représentation ; la passivité du sujet (action de

l'objet) et son activité, loin d'être contradictoires, comme il paraissait d'abord, s'impliquent et se complètent mutuellement ; et l'on conçoit le rapport de réciprocité qui, dans la représentation, existe entre l'image et la chose : l'image n'est pas possible sans la chose puisqu'elle la suppose ; mais inversement la chose n'est pas possible sans l'image, puisque seule l'image élève la chose à la hauteur de la conscience ; pas d'idéalité sans réalité, pas de réalité sans idéalité, entre les deux termes existe une relation synthétique[1].

Mais cette solution semble nous enfermer dans un cercle : car avec elle reparaissent nécessairement les deux interprétations réaliste et idéaliste. Et d'abord l'interprétation réaliste : l'image suppose la chose. A ce point de vue l'objet avec toutes ses déterminations nous paraît donné, il s'impose à notre conscience, et dans la considération de l'objet les déterminations particulières (la forme, la couleur, la grandeur, etc.) apparaissent, par rapport à l'existence pure et simple de l'objet, en ce qu'elle a de nécessaire, comme purement contingentes, comme un (ou un ensemble) d'entre les caractères possibles qu'il est capable de revêtir ; en d'autres termes les propriétés particulières de l'objet sont comme les accidents de son existence, comme substance, et Fichte essaie de montrer ici par quel mécanisme inconscient de l'imagination (dont l'objet tout entier n'est que la production) s'opère cette attribution à l'objet de ses propriétés. Il remarque que l'objet primitivement construit par l'imagination, dans le travail qui précède l'éveil de la conscience, et qui est la donnée qui nous limite, n'est pas du tout l'objet réel, l'objet revêtu de toutes ses qualités, c'est l'objet dans toute l'indétermination de son existence pure et simple, le Non-Moi que le Moi est forcé de s'opposer pour se réfléchir, et dont on ne peut rien dire sinon qu'il est la condition *nécessaire* de notre limitation ; cette existence nécessaire mais indéterminée est le substrat qui, revêtu des propriétés parti-

1. *Ibid.*, § 3, VII, p. 373-379.

culières, deviendra l'objet réel. Reconnaissons-le, ce n'est que petit à petit que se constitue pour nous l'objet réel, ce n'est que progressivement et d'une manière purement contingente que du fond nécessaire de son existence pure et simple, de sa substance, se détachent les caractères qui le distinguent, et nous disons alors que nous les remarquons. Mais on peut ici encore produire le jeu inconscient de l'imagination qui revêt ainsi l'objet de ses qualités (les qualités secondes) : pourquoi ces qualités apparaissent-elles comme contingentes? parce que c'est précisément la réflexion, l'attention qui peu à peu en découvre l'existence, parce qu'elles ne s'imposent pas à la conscience, comme l'existence pure et simple du Non-Moi donné antérieurement à toute réflexion ; or, tout ce qui est sous la dépendance de la réflexion, laquelle est, au moins formellement, libre, présente le caractère de la contingence, de la non-nécessité : telle qualité qui est aperçue dans l'objet, grâce à l'attention, aurait pu ne pas l'être si la réflexion ne s'était pas portée sur elle ; et de fait c'est souvent au bout d'un long temps et par l'effort d'une réflexion pénétrante que certaines propriétés des objets ont été découvertes. Mais, en même temps que la découverte de leur existence, leur position, dépend de la liberté formelle de la réflexion, la détermination matérielle de cette existence, son contenu, s'impose à la réflexion ; la réflexion ne le crée pas de toutes pièces comme une pure fiction ; or, ce caractère de la détermination nous oblige, d'après une loi connue, à poser ces propriétés sous les espèces du Non-Moi. Ainsi elles nous apparaissent à la fois comme contingentes et comme états d'un Non-Moi. Mais l'existence nécessaire et substantielle du Non-Moi, comme condition de toute limitation du Moi, nous était donnée antérieurement et primitivement, comme le substrat de toutes les spécifications ultérieurement possibles ; dès lors notre pensée relie ces deux Non-Moi, les rapporte l'un à l'autre, avec la différence qui les distingue : la nécessité de l'un, la contingence de l'autre ; et la relation qu'elle établit entre eux, c'est précisément celle qui exprime le rapport du nécessaire

au contingent, de la Substance à l'accident ; mais ce rapport est un rapport de dépendance ou plus précisément de production ; le caractère de l'accident c'est d'être un produit contingent, donc le produit d'une libre activité ; dans l'inconscience où nous sommes que c'est notre propre action, nous attribuons cette action libre à la seule chose qui soit donnée comme fixe, comme substrat nécessaire, à la Substance, et les accidents nous paraissent être ainsi les manifestations de la libre activité de la Substance, comme cause. Ainsi se constitue pour nous l'objet réel par une succession d'actes (l'acte qui produit l'existence nécessaire du Non-Moi en général, la réflexion qui distingue les caractères spécifiques de l'Objet, l'acte qui relie ces caractères au Non-Moi comme à leur cause) dont nous n'avons pas conscience et que dès lors nous attribuons à quelque chose qui nous est extérieur [1]. Nous voyons en même temps comment se produit pour nous la catégorie de la Causalité ; cette production est inséparable de la production même de l'objet dans l'œuvre inconsciente de l'imagination ; elle est un des actes constitutifs de cette production même, et par là tombe la théorie qui attribue à l'Entendement la production des catégories. L'Entendement ne produit pas les catégories, il les reçoit de l'imagination qui les crée en créant les objets mêmes et c'est précisément pour cela, parce qu'elles sortent du sol même où les objets ont leur racine, qu'elles s'appliquent aux objets ; ce que l'Entendement confère aux catégories c'est en même temps ce qu'il confère aux objets : la permanence, le caractère de la législation que l'imagination dans le perpétuel devenir de sa liberté ne saurait leur conférer [2].

Cette interprétation réaliste de la représentation qui attribue à l'objet l'activité, fait du Moi qui le contemple un spectateur tout passif et il semble que l'Esprit n'est plus qu'une cire molle qui reçoit les empreintes des choses, c'est-à-dire

1. *Ibid.*, § 3, VII, p. 379-386.
2. *Ibid.*, § 3, VIII, p. 386-389.

qu'il ne serait plus lui-même qu'un produit des choses (c'est la théorie de l'influence physique à la manière des partisans de Locke). Mais, si le Moi n'est plus qu'un reflet des choses, sa réalité s'évanouit ; or, cela est contradictoire avec l'essence même du Moi qui est seul le principe de toute réalité, de toute activité ; de là la nécessité d'opposer au Réalisme une interprétation nouvelle de la représentation, une interprétation qui fasse à l'Idéalisme sa part, qui restitue au Moi son action. Mais dans cette interprétation c'est la réalité du Non-Moi qui disparaît à son tour. Les propriétés de l'objet ne sont plus que les affections du Moi, la succession des déterminations de la conscience empirique et ces déterminations sont conçues comme contingentes par rapport à la nécessité de l'existence absolue et substantielle du Moi ; et tout le jeu de la représentation se réduit au mécanisme qui explique le rapport de ce Moi absolu, considéré comme Substance productrice, aux manifestations du Moi empirique qui le réalisent ; c'est le rapport connu du Moi infini au Moi fini dont l'imagination nous a fourni la clef[1].

Ces deux points de vue, celui du Réalisme et celui de l'Idéalisme, s'excluent donc l'un l'autre, et cependant ils sont l'un et l'autre, l'un en même temps que l'autre, nécessaires à l'explication de la représentation : l'action consciente du Moi, la réflexion, l'Intelligence, supposent l'existence de l'objet, l'action du Non-Moi ; mais d'autre part le Moi seul existe et agit, et aux yeux de la réflexion, la réalité du Non-Moi disparaît, elle est un produit du Moi : d'un côté la représentation nous force à admettre l'existence de la Chose avec toutes ses propriétés ; de l'autre, la réflexion nous oblige à concevoir la Chose et ses propriétés comme de pures relations, comme n'ayant aucune existence « en soi », comme n'existant que par rapport à nos états de conscience.

Ainsi les deux termes de la représentation, le Moi et le Non-Moi, ont une existence nécessaire, et les points de vue

1. *Ibid.*, § 3, VII, p. 389-390.

qu'implique chacune des deux existences sont absolument indépendants : l'existence du Non-Moi, au point de vue réaliste, n'implique pas la représentation qu'en a le Moi, le fait que le Moi se le représente est pour le Non-Moi un pur accident (il n'est pas nécessaire, du point de vue de l'objet, que la réflexion s'y applique et le découvre) ; inversement, du point de vue idéaliste, le fait que le Moi a des représentations n'implique pas l'existence du Non-Moi, le Moi demeure enfermé en lui-même. Cependant, ces deux points de vue doivent être conciliés pour que la connaissance soit possible, car ce que nous affirmons dans le problème de la connaissance, c'est précisément la synthèse du sujet et de l'objet ; la synthèse de l'Idéalisme et du Réalisme. Nous affirmons d'une part que l'objet a une réalité distincte de celle du sujet conscient, qu'il n'est pas un pur rêve, et nous affirmons d'autre part que cette existence de l'objet n'est pas une existence absolue, qu'elle est relative au sujet. Il reste donc à découvrir le milieu, l'intermédiaire grâce auquel se rencontrent et s'unissent les opposés. Les conditions de cette rencontre sont posées par les données mêmes du problème : le Non-Moi et le Moi devant demeurer indépendants, et ne pouvant se déduire l'un de l'autre, leur rencontre ne peut être donnée comme nécessaire, elle est purement contingente, et cette rencontre purement accidentelle, c'est au fond l'acte d'attention, qui découvre l'objet en s'y appliquant, acte de libre réflexion qui implique la contingence, et dont l'office est de rendre *actuel* à la conscience l'objet perdu jusqu'alors dans cette contemplation silencieuse qui résulte de son inconsciente production. Or cette *actualisation* de l'objet dans la conscience, qui le rend *présent*, est au fond, nous le verrons, ce qui constitue l'essence même du temps. C'est donc le temps, dans l'instantanéité du présent, qui est le lieu de la rencontre du sujet et de l'objet[1].

Mais pour que cette rencontre puisse s'opérer, il faut d'abord que l'objet ait été posé : or l'objet ne peut être posé que dans

1. *Ibid.*, § 4, I, p. 391-392.

l'espace; l'espace est le lieu des objets, il est par suite la condition même du temps. Fichte doit donc commencer par déduire l'espace, condition de possibilité du temps, qui est lui-même condition de possibilité de la rencontre du sujet et de l'objet, condition de possibilité du problème de la représentation, lequel exprime une des synthèses impliquées dans le troisième principe.

La déduction de l'espace consiste, pour Fichte, à montrer que l'espace est la condition nécessaire de la position de l'objet, qu'il est impliqué dans cette position même; que par suite la considération de l'espace est inséparable de la considération de l'objet qui le remplit; que la forme de l'espace est inséparable de son contenu. L'idée d'un espace vide est, aux yeux de Fichte, quelque chose de contradictoire; l'imagination même ne peut abstraire l'espace des choses, qui, à un moment donné, le remplissent, qu'en le remplissant à son tour d'autres objets, et ainsi doit tomber, aux yeux d'une analyse plus pénétrante, la théorie de Kant sur les intuitions a priori de la sensibilité, qui au fond n'est pas une explication de l'espace et du temps, mais bien au contraire la constatation que l'espace et le temps sont des données irréductibles, c'est-à-dire inintelligibles. Or, ces données, Fichte prétend justement en fournir l'explication génétique à partir de ses principes; il prétend les déduire, au point où il en est arrivé, de la considération même de l'objet. C'est ainsi que Fichte, dans une note bien remarquable des *Grundlage*, peut dire : « Kant prouve l'idéalité des objets en supposant l'idéalité du temps et de l'espace; notre marche est inverse : nous prouvons l'idéalité du temps et de l'espace parce que nous avons prouvé l'idéalité des objets. Kant a besoin d'objets idéaux pour remplir le temps et l'espace; nous avons besoin du temps et de l'espace pour pouvoir poser les objets idéaux. Par conséquent notre Idéalisme, qui n'est pas dogmatique mais critique, dépasse de quelques pas le sien[1]. »

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* Grundlage des theoretischen Wissens., note de la p. 186.



L'espace, disons-nous, se déduit de l'objet comme impliqué dans sa position même : on peut montrer, en effet, que tous les éléments qui constituent l'espace : la continuité, l'homogénéité, la divisibilité à l'infini, sont des conditions nécessaires de la position de l'objet.

D'abord l'objet, ou dans l'objet chacune de ses déterminations, ne peut être posé qu'à l'exclusion des autres objets ou des autres déterminations possibles, et, si l'on se représente, ainsi que nous avons été conduits à le faire, l'objet comme une Substance douée d'activité (Causalité), comportant par suite une sphère d'action, nous sommes conduits à supposer, entre les différentes sphères d'actions, pour qu'elles puissent s'exclure, un rapport de communauté : or, la seule communauté possible entre des sphères qui s'excluent c'est le contact, le contact qui entre ces sphères introduit la continuité ; supposez entre les Substances données le vide. Vous pourrez concevoir ces Substances isolément, il ne vous sera jamais possible de poser entre elles un rapport d'exclusion : l'exclusion implique la communauté, elle implique le rapport de la partie au tout. Il faut aller plus loin, l'exclusion réciproque impliquée dans la position de l'objet n'implique pas seulement le contact et avec lui la négation du vide, la continuité, elle implique par là même l'homogénéité du milieu de la communauté : supposez en effet que le milieu continu où se rencontrent les objets et d'où ils s'excluent ait une qualité propre, cette qualité modifierait nécessairement le rapport des objets entre eux ; pour que les Substances puissent se rencontrer, entrer en contact, il faut de toute nécessité que le milieu où doit s'opérer leur rencontre soit en quelque sorte neutre, qu'il n'ait pas de qualité propre, distincte des qualités des Substances ; d'un mot il faut qu'il soit homogène. Ce n'est pas tout : si l'objet *une fois posé* est en relation nécessaire avec d'autres objets, la position même de l'objet, qui naît de la réflexion, est purement contingente ; or le seul fait que la conscience de l'objet naît de l'acte de la réflexion qui le pose, et que l'essence de la réflexion, dans sa

liberté formelle, consiste dans sa possibilité, à l'égard de tout donné, d'une régression à l'infini, implique, pour que cette régression soit possible, la division à l'infini du milieu où l'objet est posé. Mais un milieu continu, homogène, divisible à l'infini, c'est ce que nous appelons du nom d'espace. L'espace est ainsi déduit, remarquons-le bien, de la seule considération de la position de l'objet : la position de l'objet implique une double condition : 1° le fait même de son existence ; 2° cette existence une fois posée, la détermination de cette existence. Or, dans le fait de son existence, la position de l'objet est l'œuvre de la liberté formelle de la réflexion et cette liberté formelle implique, dans le fait de cette existence, une diversification à l'infini : c'est le principe de la divisibilité à l'infini de l'espace. — Et le second point, la détermination de la position de l'objet, une fois son existence posée, est à son tour le principe de la continuité et de l'homogénéité de l'espace par les rapports qu'elle implique entre les objets.

En définitive l'espace n'est, pour Fichte, ni une propriété des objets, comme pour les sensualistes, ni, comme pour Kant, une forme a priori de la sensibilité, il est, comme pour les idéalistes, l'expression d'un pur rapport : le rapport de coexistence entre les choses, leur rapport de position, leur place. Or ce rapport, si l'on y prend garde, est tout entier l'œuvre de la réflexion qui seule pose dans le déterminable, dans l'objet, des divisions, des déterminations, qui seule quantifie l'objet : et c'est ainsi au fond la réflexion qui, comme forme de la « quantitabilité » est productrice de l'espace, comme elle est productrice de l'objet et suivant le même procédé, et c'est pourquoi ce rapport (le rapport de position, le rapport des parties au tout) est au fond la seule chose intelligible par laquelle nous puissions déterminer les objets entre eux ou entre elles les différentes spécifications des objets ; et si, en dehors de leur place, de leur rapport de position, les choses se déterminent encore par leurs qualités, ces qualités ne sont pas objet de *connaissance*, elles n'ont

pas un caractère intelligible, elles ne concernent que notre faculté de sentir.

Sur l'espace un mot encore : il peut sembler surprenant que, dans cet essai de déduction de l'espace, Fichte ait omis de parler des trois dimensions. C'est à dessein : pour lui, les trois dimensions n'appartiennent pas à la construction de l'espace par l'intelligence, car elles expriment une relation d'ordre non plus théorique mais pratique : ce sont les trois seuls modes possibles de la direction du mouvement dans l'espace, qui est lui-même l'image ou l'expression de l'activité, de la Liberté[1].

Ainsi conçu, l'espace est le lieu des objets. Mais en face de l'objet nous devons replacer le sujet, car ce que nous avons à établir, à justifier, c'est précisément la rencontre, d'ailleurs accidentelle, du sujet avec l'objet dans la représentation. Or cette conception de l'espace n'enchaînera-t-elle pas la liberté du sujet qui est la condition de sa rencontre, avec l'objet ? En aucune manière : ce qu'il y a de nécessaire dans l'espace, c'est l'ensemble des rapports de position des objets, c'est le fait que, *si* je considère tel objet, la position de cet objet se trouve déterminée par rapport à celles de tous les autres ; mais le fait *que* je considère tel objet ou tel autre, cela dépend entièrement de ma réflexion : et ainsi la liberté de la réflexion est sans doute enchaînée une fois qu'elle s'est portée sur un objet, mais la réflexion reste absolument libre de se porter ou non sur l'objet.

En d'autres termes, dans l'ordre d'appréhension des objets, le point de départ n'est pas déterminé d'avance, la réflexion reste libre dans son choix, mais ce choix épuise sa liberté ; et cela se comprend aisément si l'on se reporte à la nature de l'espace : l'espace est un ordre de coexistence qui implique la simultanéité et la réciprocité ; or la réciprocité permet pré-

1. *Die Thatsachen des Bewusstseyns*, 1810, S. W., II, Zweiter Abschnitt (in Beziehung auf das praktische Vermögen), Erstes Capitel, p. 591-593. — *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, § 4, II, III, IV, p. 393.

cisément à la réflexion de partir à volonté d'un terme quelconque sans changer pour cela l'ordre lui-même [1].

Mais si l'espace, lieu des objets, est compatible avec la Liberté du sujet, nous allons pouvoir comprendre comment s'opère la rencontre du sujet et de l'objet d'où jaillit la représentation. Cette rencontre est l'œuvre de la Liberté du sujet dans l'acte de la réflexion ou de l'attention : de là son accidentalité. C'est par un acte de libre attention que je rends actuel à ma conscience tel objet, ou tel caractère de l'objet, demeuré perdu jusqu'alors dans l'inconscience de l'intuition primitive : c'est cette *élévation* à la conscience, si l'on peut ainsi parler, qui constitue la rencontre de l'objet et du sujet : *avant*, l'objet n'existait pas pour la conscience ; *après*, il n'existera plus pour elle ; c'est seulement dans l'instant où la réflexion *actualise* l'objet, que celui-ci devient pour la conscience une réalité. Le *présent* dans l'*actualité* de la conscience est le point et le seul où se rencontrent l'objet et le sujet et où de leur contact naît la représentation. Et c'est la réflexion qui, en se portant sur l'objet et dans l'instant où elle s'y porte, le rend présent à la conscience, l'actualise ; l'objet existe pour nous dans l'instant et dans la mesure où notre pensée le *pose*.

Ainsi se trouve résolu définitivement le problème de la représentation. Ce problème, en dernière analyse, consistait à expliquer comment les deux activités contraires du Non-Moi et du Moi, de l'objet et du sujet, dont l'union constitue la représentation, pouvaient précisément se rencontrer, alors qu'elles sont indépendantes (impossibilité de passer du Réalisme à l'Idéalisme ou inversement) ; et le problème consistait à trouver un milieu où pût s'opérer cette rencontre, un milieu où cette rencontre, en raison même de l'indépendance des deux points de vue, fût tout accidentelle. Ce milieu est maintenant trouvé : c'est l'instant présent où la réflexion (l'activité du sujet) découvre en quelque sorte l'objet à la

1. *Ibid.*, § 4, V, p. 402-403.

conscience. Mais ce *présent* constitue, nous allons le voir, l'élément essentiel du temps, et pour ainsi dire son point générateur. C'est donc le temps qui est le lieu de la rencontre (accidentelle) du sujet et de l'objet, et comme leur trait d'union.

L'élément générateur du temps c'est le présent : en effet, le temps c'est l'ordre nécessaire de la succession ; or le présent n'est point quelque chose de fixe et de permanent, c'est un élément essentiellement fuyant et mobile et comme tout ce qui se meut, il n'existe que dans un rapport, son rapport avec le passé ; l'existence du passé est nécessaire à l'existence du présent, et il est très remarquable qu'il n'existe jamais pour la conscience de moment véritablement premier, de moment qui soit un point de départ absolu ; quel que soit le moment choisi pour origine, une régression est toujours possible au delà de lui ; il n'a donc pas d'existence en soi, son existence est purement relative, il n'existe que comme *second* terme d'une relation possible. Et cette relation qui fait nécessairement de tout moment *donné* un moment *second*, un moment qui suppose un moment précédent, est ce qui constitue essentiellement l'ordre du temps, l'ordre de la succession.

Cette succession nécessaire des moments du temps est d'ailleurs impliquée par la nature même de l'espace, par la continuité que suppose l'ordre de coexistence. La continuité de l'espace est susceptible aux yeux de la réflexion d'une division à l'infini, c'est-à-dire au fond d'une succession infinie d'instants présents ; et c'est précisément cette infinité dans la régression ou dans la progression qu'exprime la succession du temps, l'impossibilité de poser *un* moment isolément : la succession infinie des moments du temps n'est au fond qu'une projection, dans le temps, de la continuité de l'espace.

Le temps est, on vient de le voir, le lieu où s'opère l'accidentelle rencontre, d'où naît la représentation, la rencontre de ces opposés : le Non-Moi et le Moi, l'objet et le sujet, l'intuition et la perception. Cependant, nous l'avons dit, l'acte qui fait la *présence* de l'objet à la conscience est émi-

nemment mobile, l'actualité de l'instant présent est fugitive et le temps se meut sans cesse du passé vers l'avenir[1].

Il semble donc que la lueur que projette la réflexion sur l'objet, et qui éclaire le regard de la conscience, doive s'éteindre aussitôt ; qu'à peine née la représentation doive s'évanouir ; que l'objet un instant apparu au seuil de la conscience doive se replonger aussitôt dans les ténèbres de l'inconscient. En d'autres termes, le temps est un perpétuel devenir, et son contenu s'écoule avec lui ; si rien ne fixe ce contenu, tout l'effort de la réflexion pour saisir l'objet et le présenter à la conscience sera vain ; la connaissance, éparpillée en une poussière impalpable de représentations, ne pourra estimer son trésor. Pour que la connaissance soit possible, il faut que le contenu du temps devienne permanent. D'où proviendra cette permanence? Ce n'est pas du temps lui-même dans l'acte instantané de la réflexion, puisque cet acte est toujours en changement. Mais il y a dans l'Esprit une faculté dont la fonction est de donner à ce qui change sans cesse la forme de la permanence, la forme législative et par là même de fixer le devenir du temps dans une sorte d'éternité, c'est l'Entendement (en allemand le mot *Verstand* qui exprime précisément ce pouvoir de fixation). L'Entendement reçoit son contenu tout fait de l'imagination, il n'est pas une faculté productrice, une faculté d'action, il est une faculté de repos et de conservation ; il perpétue en quelque sorte l'action fugitive de l'imagination, et cette perpétuité fait précisément l'objectivité du réel, sa permanence en tous lieux, en tout temps ; réduit à la seule imagination qui le produit, le réel n'aurait pas d'*existence* à proprement parler, car l'imagination peut bien produire le réel, mais il n'y *a* pas en elle de réalité ; une fois produit le réel, elle le laisse échapper, ne le retient pas ; seul l'Entendement le retient et par là lui confère, avec la permanence, l'être[1].

1. *Ibid.*, § 4, VII, VIII, p. 405-411.

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Deduction der Vorstellung, III, p. 232-234.

Ainsi l'Entendement rend possible la connaissance en ce sens qu'il fixe les représentations (dans des concepts), qu'il attribue aux objets qui sont sa matière une existence permanente; que dès lors ses matériaux sont comme sous la main pour leur usage possible. Mais ce n'est pas, pour Fichte, l'Entendement lui-même qui fait usage de ces matériaux, et constitue ainsi la connaissance. Ce qui constitue la connaissance, c'est une faculté nouvelle, une faculté, active cette fois, c'est l'acte du Jugement. Le Jugement c'est l'acte même de l'Esprit, son acte fondamental, l'acte qui pose l'objet ou en fait abstraction, qui en discerne les caractères ou les laisse confondus, qui compose et qui unit, d'un mot c'est l'acte qui constitue la *forme* de la connaissance, l'acte de la réflexion, dans sa liberté formelle, l'acte de poser ou de ne pas poser, l'acte de la *libre détermination*.

Le Jugement suppose donc l'Entendement puisque c'est l'Entendement qui fournit à la réflexion une matière ; mais en même temps c'est lui qui fait de l'Entendement un Entendement, précisément parce que, par la réflexion, il pose sa matière comme telle, il l'élève à la hauteur de la conscience réfléchie[1].

Le Jugement construit la connaissance, mais est-il pour la réflexion le dernier terme? Le Jugement, tel qu'il vient d'être défini, implique une matière et une forme; or, en s'y appliquant, la réflexion peut précisément séparer de cette matière cette forme, et cette forme, abstraction faite de toute matière, de tout objet, est précisément l'essence propre du jugement. Mais cette forme, on vient de le voir, n'est rien d'autre que le pouvoir qu'a l'Esprit de se déterminer librement, de réfléchir, indépendamment de toute donnée, de tout objet, c'est sa faculté d'Autonomie ou d'auto détermination. Et c'est ce pouvoir de faire abstraction de tout objet, qui, dégageant pour ainsi dire le sujet de tout ce qui lui est étranger, et lui révélant qu'il est à lui-même sa propre loi, constitue l'essence propre de l'Esprit.

1. *Ibid.*, VIII, p. 241-243.

Ainsi, grâce à cette dernière réflexion, nous comprenons vraiment la nature de l'Esprit : cette réflexion nous fournit, en effet, une connaissance qui n'est plus celle d'un objet déterminé, ou mieux d'un objet en général, mais du pouvoir même qui pose les objets. En séparant *de la sorte* par la réflexion la forme du jugement de tout son contenu possible, nous obtenons non plus une conscience pure et simple (qui implique un objet), mais une conscience de la conscience même ; nous arrachons en quelque sorte le sujet à l'objet, nous le forçons à se penser lui-même dans la pureté de son essence.

Et maintenant sommes-nous au terme du progrès de la réflexion ? Oui, sans doute, puisque c'est précisément le pouvoir de la Réflexion qui est devenu l'objet même de notre réflexion, puisque nous avons atteint à la conscience du principe même de la conscience. Cependant, nous allons voir que cette réflexion, qui est la plus haute, ne peut se concevoir purement et simplement en elle-même, elle ne peut se concevoir que dans une opposition qui est précisément l'opposition fondamentale d'où partait la *Théorie de la Science*, le dualisme entre la Réflexion et l'Absolu.

Remarquons, en effet, que la conscience du pouvoir de la Réflexion, l'aperception du Sujet par lui-même à laquelle nous venons d'atteindre nous conduit à une dernière contradiction ; la Réflexion est à la fois liberté et détermination ; elle est liberté du moins formellement, car elle est un commencement absolu, elle est parce qu'elle est, elle n'a pas de raison d'être étrangère à elle-même ; elle est détermination, car, *une fois posée*, elle est déterminée, elle ne s'exerce pas à vide, elle a nécessairement un objet, elle implique donc une limitation ; en d'autres termes, l'essence de la Réflexion implique une dualité, une opposition entre ce qui, dans la réflexion, réfléchit, et ce sur quoi ce qui réfléchit, réfléchit. Mais à la hauteur de la réflexion où nous sommes, il ne peut plus être question dans la réflexion de l'opposition du sujet et de l'objet, du conflit entre le Moi et le Non-Moi, car ce point de vue — qui est celui de la diversité des deux termes — est

intérieur à la Réflexion, et nous avons atteint la Réflexion dans son principe même, la Réflexion abstraction faite de tout objet qui, en la déterminant, constituerait une hétéronomie incompatible avec l'autonomie essentielle du Sujet, la Réflexion pure, antérieure à la position même de l'objet. Et cependant, il faut à la Réflexion pure un contenu ; car la réflexion n'est jamais qu'un retour de l'activité sur elle-même, elle implique une activité antérieure par rapport à laquelle elle se réfléchisse. Mais quel peut être ce contenu qui détermine la Réflexion antérieurement à tous les objets, c'est-à-dire au fond à toutes les déterminations, car il s'agit précisément de trouver à la Réflexion comme principe ou pouvoir de toute détermination, une limite en dehors de ses produits mêmes ; or il y a en dehors de la Réflexion quelque chose qui peut la limiter sans être son produit, quelque chose qui s'oppose à elle, non plus de cette opposition de l'objet et du sujet dans la représentation, opposition toujours réductible puisque la Réflexion n'a affaire qu'à son produit, mais d'une opposition foncière, parce que cette fois la Réflexion ou pouvoir de détermination est précisément en présence de l'indétermination pure, c'est l'Unité infinie du premier principe, le Moi absolu dans sa Liberté pure. Au fond et en dernière analyse, nous trouvons en présence et comme en conflit les deux puissances élémentaires du Moi, l'Absolu dans son infinité, dans sa liberté, la Réflexion dans sa détermination ; et ce conflit est inévitable, car il faut que ces deux activités se rencontrent, elles sont nécessaires l'une à l'autre. La Liberté est la condition de la Pensée, car il faut à la limitation de la Réflexion, une activité antérieure à toute limitation et qui dépasse toute limitation, une production infinie ; et la Pensée à son tour est nécessaire à la Liberté, car elle est la condition même de sa réalisation ; sans la Pensée qui la réfléchit, la détermine et la fixe, la Liberté se perdrait dans le vide et l'inconscience de son infinité.

Ainsi, ce qui constitue l'objet véritable ou la limite de la Réflexion, de la Pensée, ce n'est pas une réalité purement for-

melle, un produit de la Réflexion, c'est la seule réalité qui existe en dehors de la Pensée, la Liberté, le pouvoir de production infinie du Moi. Et la réalité irréductible de ce pouvoir de la Liberté vient justement de ce qu'étant nécessairement antérieur à la Réflexion, il est toujours pour elle inconscient, et ne peut être en même temps réfléchi et transformé en concept; car il ne pourrait être réfléchi qu'en cessant d'être lui-même, d'être infini, d'être Liberté. Aussi ne pouvons-nous jamais comprendre directement ce pouvoir, nous ne l'atteignons jamais qu'indirectement par le raisonnement. Et nous retrouvons ici les idées que nous rencontrions dans l'examen des deux premiers principes de la *Théorie de la Science* : la nécessité où nous sommes de concevoir le principe absolu, par rapport à la Réflexion qui cependant seule le réalise, comme un néant de la Réflexion, un non-être du Savoir; et en même temps, de faire de ce non-être du Savoir, de cet Être pur, l'Absolu qui détermine la Réflexion qui lui fournit sa loi.

C'est dans cette opposition entre les deux aspects du Moi, le Moi fini et conscient, le Moi de la Réflexion et le Moi infini et absolu que Fichte croit découvrir le secret des antinomies de Kant, car ces deux aspects du Moi sont à la fois réciproques l'un de l'autre et incommensurables l'un avec l'autre; l'Infini et le fini se supposent, l'Infini comme condition de possibilité de la Réflexion ou de la finitude, la Réflexion ou la finitude comme condition de la position ou de la réalisation de l'Infinité, et, en même temps, ils s'opposent, ils ne sont jamais adéquats l'un à l'autre.

Et l'antinomie consiste dans le double point de vue auquel chaque terme peut être considéré par rapport à l'autre. L'Infini est fini vis-à-vis de la Réflexion qui idéalement le détermine, et le détermine à l'infini (liberté formelle de la Réflexion, divisibilité à l'infini de la Réflexion); mais d'autre part c'est l'Infini qui *réellement* détermine la Réflexion, qui pose à la Réflexion sa limite et qui sans cesse la dépasse (la Réflexion à ce point de vue est dépendante de l'Infini, elle est finie par rapport à lui).

Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours le Moi lui-même qui est à la fois déterminant et déterminé, infini et fini ; le Moi n'est plus opposé à autre chose qu'à lui-même, il est en réciprocité d'action avec lui-même, il est déterminé parce qu'il se *pose* comme déterminé, et il se pose comme déterminé parce qu'il *est* déterminé. Ainsi s'achève la philosophie théorique en prenant conscience du rapport qui était son principe[1].

1. *Ibid.*, IX, X, XI, p. 243-246.

CHAPITRE III

L'EXPLICATION, TIRÉE DU MOI PRATIQUE, DE LA LIMITATION DE L'INTELLIGENCE PAR L'OBJET

Mais la philosophie théorique ne se suffit pas à elle-même et la théorie de la connaissance appelle comme son complément nécessaire et immédiat une théorie de l'action, une philosophie pratique.

En effet, la philosophie théorique a poursuivi un double objet : d'abord elle a justifié l'existence réelle du Non-Moi comme condition de l'Intelligence, par suite comme antérieur à l'Intelligence, à la conscience ; et elle a montré dans l'existence de ce Non-Moi une production inconsciente du Moi, de l'imagination. Par là, elle a fait au Réalisme sa part.

Ensuite, et une fois justifiée l'existence de ce Non-Moi, comme donnée primitivement à la conscience, elle a appliqué à cette donnée la Réflexion, et elle s'est efforcée de montrer que, si le Non-Moi était bien un produit inconscient du Moi, la Réflexion devait être en mesure de réduire ce Non-Moi au Moi, de montrer que ce Non-Moi était relatif au Moi et ne pouvait exister que par lui et pour lui. Et c'est cette démonstration que Fichte a tentée dans le second stade de la philosophie théorique, dans ce qu'il a appelé l'histoire pragmatique de la conscience en remontant de la sensation qui exprime la limitation du Moi par l'objet à la Liberté de la Raison comme à sa condition première. Et par là il a fait à l'Idéalisme sa part.

Cependant il est apparu au terme de cette déduction que

tout le mécanisme du problème théorique reposait sur l'antinomie de la Liberté et de la Pensée : sur l'opposition du Moi absolu et du Moi limité, du Moi conscient ; et cette antinomie, le Moi théorique ne peut la résoudre, puisque c'est précisément elle qui le constitue, puisque c'est la limitation même du Moi absolu qui est la condition de l'Intelligence ; ici donc entre les deux termes de l'antinomie entre la thèse et l'antithèse, la réflexion ne peut plus découvrir de synthèse conciliatrice, car elle est en présence d'opposés absolus, irréductibles, et la fonction de la Raison théorique s'arrête. Mais ici commence l'œuvre de la Raison pratique.

L'opposition de la Pensée et de la Liberté doit être résolue, et, puisqu'elle ne peut être résolue du point de vue théorique par conciliation, il faut qu'elle soit résolue de la seule façon qui reste possible, par subordination : la subordination de la Pensée à la Liberté, tel est le nouveau problème en présence duquel nous nous trouvons placés ; et c'est le problème pratique.

Ce problème, remarquons-le, exige d'être résolu pour que nous puissions comprendre le sens du problème théorique, car la connaissance, nous le voyons, ne contient pas en elle-même sa justification : et si l'Intelligence, une fois qu'elle est posée, est capable d'expliquer tout ce qui est en elle, elle est incapable d'expliquer sa propre position, d'expliquer pourquoi le Moi absolu, libre, s'est limité, est devenu Intelligence, et c'est précisément à cette question que prétend répondre le problème pratique.

Ce qu'il y a d'inintelligible pour l'Intelligence c'est, en dernière analyse, la limitation primitive d'où naît la Réflexion, le fait de la représentation : c'est à ce fait que se réduit, en somme, pour Fichte, tout ce qu'il y a de *donné* à l'Intelligence, tout ce qui n'est pas *produit* par elle ; ce fait admis, tous les modes de ce fait, toutes les déterminations de la représentation, le Moi intelligent est capable de les expliquer, car ils sont ses produits, ils sont intérieurs à sa sphère ; mais le fait qui détermine cette sphère même, le fait qui constitue

l'Intelligence, est pour elle une donnée irréductible, et vis-à-vis de ce fait, le Moi intelligent est dépendant[1]. Or, cette limitation inhérente à l'Intelligence, cette dépendance du Moi est au fond en contradiction avec sa nature essentielle qui est pure Autonomie, et c'est cette contradiction interne du Moi, cette antinomie entre son essence absolue, son Autonomie et la limitation de cette Autonomie dans l'Intelligence qui donne naissance au problème pratique. En effet, la seule manière possible de sortir de cette antinomie, c'est de montrer dans le Moi absolu la cause ou la raison d'être de la limitation du Moi comme Intelligence, c'est de montrer que le Moi, sous un certain rapport, produit et détermine sa propre limite, ce Non-Moi dont il dépend comme Intelligence, et par là même de supprimer sa dépendance. Mais cette causalité du Moi sur le Non-Moi, cette détermination du Non-Moi par le Moi, constitue précisément la praticité du Moi. Ainsi le problème pratique consiste essentiellement à comprendre comment le Moi, infini et absolu dans son essence, en vient à produire en lui une limitation pour devenir une Intelligence, car c'est seulement pour être une Intelligence qu'il faut qu'il se limite, et dans la mesure où il veut être une Intelligence ; et c'est là un problème qui est le problème propre de l'homme, le problème humain par excellence ; l'homme ne peut prendre conscience de son essence, de sa Liberté, la réaliser, qu'à travers les déterminations de l'Intelligence, que par une limitation ; pour Dieu — s'il nous était possible de concevoir la Pensée divine — ce problème n'existerait pas, car en lui la Liberté se réaliserait directement et sans intermédiaire : la Production et la Réflexion se confondraient dans une identité, dans l'identité qu'exprime le premier principe : ce n'est qu'avec le second principe que naît l'opposition qui constitue la conscience, l'opposition du Moi et du Non-Moi qui rend nécessaire une conciliation, et ce principe sur lequel repose le sol de notre connaissance et

1. *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, Dritter Theil. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, § 5, I, p. 248.

de notre action humaine est extérieur au point de vue de Dieu[1].

Comment le Moi absolu et infini peut-il produire en lui une limitation, se rendre fini, tel est, disons-nous, le problème que Fichte se pose. Le problème serait résolu si l'on pouvait découvrir une activité qui contiendrait à la fois l'infinité et la détermination, l'infinité qu'exige l'essence absolue du Moi, la détermination qu'implique l'Intelligence, l'application de l'activité à l'objet. Or, une pareille activité se trouve dans l'idée de l'effort. Dans l'effort l'activité est à la fois finie et infinie. Finie, puisque l'effort implique une limitation, une détermination qui empêche l'immédiate actualisation de l'acte dans son infinité. Infinie, car cette limitation n'a rien d'absolu, de fixe, c'est une borne que l'activité recule sans cesse pour atteindre à l'infinité. L'effort exprime donc la tendance du Moi à identifier son activité objectivante à son activité pure, et le développement du Moi est tout entier dans le rapport de ces deux activités ; l'infinité ne peut se réaliser qu'à travers la détermination, mais il n'y a de détermination et d'Intelligence que par rapport à l'infinie activité qui sans cesse la dépasse. L'effort peut se définir une activité où l'infinitude est posée non comme état actuel, comme état donné, mais comme but, où l'adéquation du fini et de l'infini est posée non comme étant, mais comme *devant être* ; or cette identification du Moi empirique, du Moi fini avec le Moi pur, le Moi absolu, posée à titre non d'état actuel, mais de devoir être, n'est-ce pas précisément, dans ce qu'il a d'essentiel, l'Impératif catégorique au sens où Kant l'entend, et ainsi n'est-il pas légitime de reconnaître dans l'activité pratique du Moi la matière même du *Devoir*[2]?

L'effort a nécessairement un objet, puisque par un côté il participe à l'activité objectivante, à l'activité qui se détermine dans l'objet ; mais d'autre part cet objet ne peut être

1. *Ibid.*, § 5, I, p. 249-254.
2. *Ibid.*, § 5, II, p. 258-266. Voir en particulier, p. 260 et note.

un objet réel, car un tel objet fixe, sans plus, l'activité dans une certaine détermination, et l'essence de l'effort est précisément d'échapper à toute détermination fixe, de dépasser toute détermination ; il faut donc que son objet soit susceptible en quelque sorte d'une élévation à l'infini. Un tel objet est-il possible et n'y a-t-il pas là une contradiction? car si l'objet est toujours déterminé comment peut-il être infini c'est-à-dire indéterminable. Il y a un objet qui réalise précisément cette contradiction d'être un *objet infini,* c'est l'Idéal. L'Idéal est sans doute un objet, quelque chose de représenté, mais cette représentation offre ceci de singulier qu'elle n'est pas quelque chose de fixe comme l'objet réel, comme la Chose ; elle est susceptible d'un progrès à l'infini, elle participe à l'infinité de l'activité qui l'a produite et qui ne pose de limites que pour les franchir, affirmant par là même un pouvoir de production que n'épuise aucune donnée, affirmant en d'autres termes son infinité, sinon à titre d'état, au moins à titre de but. Et c'est l'Idée de ce Monde idéal, c'est-à-dire au fond l'Idée de la Liberté infinie prise comme objet de notre Raison pratique, c'est-à-dire comme but absolu de notre action qui fournirait la solution de la contradiction du fini et de l'Infini que posait, comme à titre de postulat, la connaissance théorique ; car elle implique, non plus sans doute la conciliation des deux termes, mais la subordination du fini à l'Infini. Le fini, la détermination, la limite, n'a pas d'existence absolue, au fond elle n'est pas ; ce qui est absolument et, n'étant pas actuellement doit être, c'est l'Infini, c'est le Moi pur, la Liberté absolue, ainsi le devoir ou l'effort pour réaliser l'Infini, résout la contradiction du Moi comme Intelligence et du Moi comme Liberté ; il la résout en affirmant que, non pas sans doute théoriquement, mais pratiquement, l'objet doit être identifié au sujet, et comme cette identification est, au moins pour nous, impensable ; comme, pour nous, l'Infini ne peut être réalisé sans contradiction, le Devoir consiste tout entier dans un progrès à l'infini[1].

1. *Ibid.*, § 5, II, p. 267-269.

« L'idée d'un Infini à accomplir, dit ici Fichte, flotte devant nos yeux, elle tient aux plus profondes racines de notre être. Nous devons — c'est l'exigence de notre essence — résoudre la contradiction qui est en nous ; nous devons la résoudre quand bien même cette solution est pour nous actuellement et à tout jamais impensable, car elle est la marque même de notre destinée, de notre éternité[1]. »

Cependant le Moi comme faculté pratique, s'il résout l'antinomie à laquelle se heurtait le Moi comme faculté théorique, exige à son tour une justification. En effet, le Moi pratique, l'effort, enferme une dualité. Une pareille dualité ne contredit-elle pas l'essence absolue du Moi qui est pure identité ? Et alors une pareille contradiction ne ruine-t-elle pas tout l'édifice de notre Raison ? ou bien cette dualité de la Raison pratique n'a-t-elle pas, malgré les apparences, déjà son fondement dans le Moi pur, et ne trouve-t-elle pas en lui son principe ? Qu'il y ait déjà dans le Moi pur, dans le Moi absolu, quelque chose de *distingué*, que par suite se trouve en lui le principe même de la dualité du Moi pratique, de la résistance aussi bien que de l'action impliquée dans l'effort, c'est ce que Fichte prétend établir.

Mais dans le Moi pur, dans le Moi auquel rien ne s'oppose, car il n'y a rien encore en dehors de lui, où trouver un principe de différenciation ? Sans doute il n'y a dans le Moi absolu rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit hétérogène, mais, en y prenant garde, il y a précisément dans l'essence une et identique de Moi, dans son activité pure, quelque chose qui est susceptible d'une différenciation, sans que cette différenciation introduise dans le Moi quoi que ce soit d'étranger ; ce quelque chose c'est la *direction* de l'activité, son sens ; et, remarquons-le, c'est bien dans la différence du sens de l'activité que doit se trouver la clef de la solution, car c'est à une pareille différence que se réduit, en dernière analyse, l'opposition. Le choc qui, dans l'effort, oppose sa résistance à l'activité infinie, a précisément

1. *Ibid.*, § 5, II, p. 270.

pour fonction non de supprimer l'activité du Moi qui demeure entière, mais de changer à un moment sa direction, de faire qu'après s'être répandue dans la production, elle se réfléchisse ; la distinction, née du choc, entre le réel et l'idéal se réduit à la distinction entre la réflexion et la production ; or, cette distinction existe éminemment dans le Moi absolu ; l'activité pure du Moi est tout à la fois de production et de réflexion ; dans le point qui l'exprime elle est à la fois centrifuge et centripète, position de soi et retour sur soi ; elle ne sort d'elle-même que pour revenir sur elle-même, elle est l'identité et l'unité de l'Objet et du Sujet, elle est à la fois deux et une. Et ainsi nous découvrons au plus profond du Moi pur le fondement de possibilité de la dualité qu'exprime le Moi pratique, et, par elle, la raison de cette limitation du Moi d'où naît l'Intelligence, la raison même de la distinction du Moi et du Non-Moi[1]. En même temps nous comprenons dans son unité la triplicité qui constitue l'organisme de l'Esprit, le Moi absolu, le Moi pratique, le Moi intelligent. Au plus profond de l'Esprit, et comme à son centre, ce Moi absolu dont l'essence pose l'existence, la Liberté infinie dans son immédiate actuation, non pas sans doute à titre de réalité donnée, — car fondement de toute conscience, il dépasse par là même la conscience qui n'existe que dans l'opposition du réel et de l'idéal, — mais à titre d'Idée infinie, non pas à titre d'*état* mais à titre de *Devoir*, d'objet idéal. Puis le Moi pratique, l'effort pour réaliser, au sein de notre limitation nécessaire, au sein de la conscience, cet Idéal de la Liberté infinie qui constitue notre essence. Enfin l'Intelligence qui exprime précisément à la conscience cette limitation et à travers laquelle seule le Moi pratique, l'effort peut prendre conscience de soi-même et de son Idéal. Et ainsi on peut dire que le Moi absolu est la raison d'être du Moi pratique, qui est lui-même, nous l'avons vu, la raison d'être de l'Intelligence (la raison d'être de la limitation) ; mais inver-

1. *Ibid.*, § 5, II, p. 271-276. Vide quoque *Darstellung der Wissenschaftslehre*, Erster Theil, § 27, p. 66.

sement l'Intelligence est pour nous la condition de la connaissance (ratio cognoscendi) et du Moi pratique et du Moi absolu [1].

Nous venons de justifier l'existence de l'effort, du Moi pratique, comme condition de l'existence de l'Intelligence en ce sens que l'effort implique cette limitation qui constitue l'Intelligence et dont par là même l'Intelligence est impuissante à rendre compte ; maintenant, si l'on remarque que l'effort pratique a son but placé à l'infini, c'est-à-dire qu'il doit demeurer éternellement un effort sans jamais parvenir à la causalité véritable, on comprendra que l'obstacle qui s'oppose dans l'effort à la causalité du Moi est au fond insurmontable, du moins pour nous, et par là se trouve justifiée l'existence nécessaire du Non-Moi. Le Non-Moi c'est l'obstacle exigé par l'existence du Moi pratique, de l'effort, du Devoir.

Cependant, une fois justifiée l'existence de l'effort, du Moi pratique, la réflexion s'y applique pour le déterminer. L'objet de cette détermination, c'est de prendre conscience de la réalisation de l'effort, de comprendre comment, par quel progrès, le Moi pratique se réalise. Et cette réflexion sur la réalisation de l'effort, est, pour la partie pratique de la *Théorie de la Science*, l'analogue de l'histoire pragmatique de la conscience, de la déduction de la représentation, dans la partie théorique, avec toute la différence qui sépare la *connaissance*, de l'*action* matérielle, l'intellection, de la production, la question de la *manière* (*wie*) dont est posé l'objet, de la question de savoir *si* l'objet est posé et *ce* qui est posé (*was*).

A ce point de vue on peut dire que la réalisation de l'effort passe par une série de degrés depuis le simple état où il est une force inerte, où il s'identifie avec le mécanisme brut de la matière jusqu'au point où il arrive à la conscience claire de la Liberté, de son infinité. Tout d'abord qu'est l'effort ?

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, § 5, II, p. 277.

L'essence de l'effort consiste dans un pur et simple équilibre des forces antagonistes, la force de l'action et la force de la résistance; l'effort est une cause sans causalité, mais cette non-causalité ne peut venir de l'effort même, qui tend à déployer son action, elle ne peut venir que de la résistance d'une action antagoniste qui s'oppose à l'effort, dans la mesure même où l'effort est empêché de se réaliser c'est-à-dire qui lui fait équilibre. Ce point de vue de l'équilibre ou de la parité de deux forces antagonistes, de deux forces où l'effort et la résistance s'épuisent mutuellement, c'est le point de vue de l'inertie, de l'action purement mécanique; c'est la loi du Monde de la matière brute; et c'est le primitif état de l'activité pratique[1]. Les choses peuvent en rester là, car il n'y a pas de nécessité à sortir de cet état, mais il n'est pas non plus nécessaire que cet état persiste; il peut se faire, grâce à l'infinie Liberté du Moi, que le Moi réfléchisse sur cet état primitif et par là même qu'il le dépasse.

Au regard de la réflexion, l'activité purement mécanique, l'inertie de l'effort se transforme : d'abord en prenant conscience de l'effort, la réflexion se détermine comme effort : or, ce qui caractérise l'effort c'est d'être une causalité empêchée, une causalité qui au lieu de se produire se trouve renvoyée et comme repliée sur elle-même : une pareille causalité, une causalité qui éprouve ainsi une résistance, s'appelle, vue du dedans, un penchant : c'est comme penchant qu'elle s'exprime à la conscience.

D'autre part, le penchant n'est tel qu'en raison de la résistance de l'obstacle qui s'oppose à la réalisation de l'effort, et qui lui fait équilibre : par suite en même temps que de son activité interne, que du penchant, la conscience de l'effort implique la conscience de l'impuissance de cette activité à produire, d'une impuissance qui vient non d'elle-même — car alors ce serait au lieu d'impuissance non-vouloir — mais de la résistance de l'obstacle : d'un non-pouvoir, d'une non-

1. *Grundlage der Wissenschaft der Praktischen*, § 6, p. 286-287.

satisfaction de son activité pratique. Et ce non-pouvoir, cette non-satisfaction provoque une réflexion qui s'exprime dans la conscience par le *sentiment*, le sentiment qui est à la fois activité, activité de réflexion, activité subjective, et passivité, expression d'une limitation[1].

Mais ce sentiment auquel donne naissance la prise en conscience du penchant a besoin d'être précisé : et pour cela même nous devons déterminer de plus près la nature du penchant qu'il exprime. Le penchant est nécessairement quelque chose de particulier ; son activité ne s'exerce point en quelque sorte à vide et en général, la limitation même de cette activité la fixe dans un objet, l'applique à un objet. Cependant le penchant enferme aussi en lui l'infinité de l'effort ; par là même il tend à dépasser tout objet, tout état fixe, donné ; même c'est cette tendance à dépasser toute limitation donnée qui nous permet seule de prendre conscience de notre limitation, d'*éprouver le sentiment*, car si notre activité s'arrêtait à sa limite, sans tendre à la dépasser, cette limite n'en serait pas une et nous ne pourrions la sentir. Or cette infinité de l'effort contenue dans le penchant, grâce à laquelle notre activité, loin de se laisser inerte fixer dans l'objet, développe une spontanéité dont la puissance brise sans cesse les cadres où la réflexion prétend l'enserrer, constitue cette agilité qui échappe à toute forme, cette agilité fuyante et incessamment mobile qu'est la vie, la force de l'être animé. C'est donc le sentiment de l'être vivant, le sentiment de la force vitale qui caractérise la réflexion sur le penchant.

La force vitale s'oppose ainsi au degré précédent de la réalisation de l'effort, au mécanisme matériel. Dans le Monde du mécanisme règne la pure inertie, la causalité est un simple équilibre de forces ; l'objet, siège de l'effort et l'objet siège de la résistance, sont deux forces qui s'épuisent mutuellement sans rien retenir de leur propre puissance. De là le caractère de la

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 7, p. 287-289.

causalité mécanique qui est une simple transmission ne supposant que l'inertie des corps et leur élasticité. Tout autre est le point de vue de la vie : ici, plus d'inertie; la résistance n'épuise pas l'effort; l'effort n'est pas tout entier dépensé dans son acte, il conserve inépuisable sa puissance d'action et la spontanéité de la vie succède à l'inertie de l'élasticité. Le sentiment de la vie n'est pas encore l'éveil de la conscience, de l'Intelligence; il demeure toujours enseveli dans les profondeurs de l'inconscient; il n'existe pas nécessairement pour celui qui en est le Sujet, il peut n'exister que pour le spectateur qui contemple l'être animé; on comprend par conséquent que la vie puisse se suffire à elle-même et qu'un être qui ne connaîtrait rien au-dessus d'elle, qui n'aurait pas l'idée de l'Intelligence, en reste à ce degré qui est celui de l'instinct[1]. La succession de la conscience à la vie n'est donc pas le résultat d'un passage continu ; il n'y a rien dans la vie pure et simple qui nécessite l'apparition de la conscience ; entre les deux, comme entre la matière et la vie même il y a un véritable hiatus. Pour passer de l'une à l'autre, il faut un acte de liberté, il faut une réflexion nouvelle. Or cette réflexion constate dans le penchant qui constitue la vie une insuffisance : l'impuissance même du penchant à se réaliser, sa limitation; elle cherche alors à dépasser cette limitation, et, elle la dépasse, en effet, non pas sans doute encore réellement en la supprimant, mais idéalement déjà en la comprenant[2] : la réflexion, en s'appliquant au sentiment pur et simple, au sentiment inconscient de notre limitation, transforme ce sentiment, l'extériorise dans une intuition et pose l'objet ainsi construit comme une cause de cette limitation ; et par cette projection la dépasse idéalement. L'Esprit, dans l'inconscience de cette production idéale, prend alors naïvement pour une réalité étrangère ses propres états de conscience. Ainsi c'est à travers l'Intelligence que

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 8, I-V p. 291-297.
2. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 9, I-II p. 298-301.

se réalise la puissance de la vie ; l'activité du penchant, jusqu'alors inconsciente, prend la forme de la représentation. Mais par là même il devient clair que c'est l'activité qui est le contenu, l'objet de l'Intelligence ; l'Intelligence n'est qu'une réflexion sur l'action, elle est comme le miroir où se projettent et s'extériorisent sous forme d'objets les différents sentiments, expression de la diversité des limitations de notre activité essentielle, c'est-à-dire au fond de la variété de nos tendances et de nos penchants. Et c'est l'ensemble de ces tendances et de ces penchants, traduits inconsciemment dans nos sentiments, qu'extériorise notre pensée pour en faire l'ensemble de nos représentations ; en deux mots l'Intelligence n'est pas primitive, elle est fonction de notre vie pratique qui ne peut se réaliser qu'en traversant la conscience, qu'en s'élevant à la hauteur de la pensée : l'Intelligence est donc en quelque mesure une création de notre vie pratique et comme son symbole ; et c'est en somme sur une croyance que se fonde la connaissance de la réalité. Par là éclate la subordination de la théorie à la pratique ; par là aussi se trouve ruiné à sa base le Fatalisme qui repose tout entier sur l'hypothèse que l'action de la Volonté est déterminée par des représentations, qu'il existe des données antérieures à l'action et qui nécessitent l'action, alors que c'est au contraire l'action de la Volonté qui est primitive, que la représentation n'en est que le symbole, que c'est l'action qui remplit le temps de son contenu, tisse sa trame, et que par conséquent elle ne peut être subordonnée à quoi que ce soit[1].

Cependant l'Intelligence qui fixe le penchant dans l'objet, qui assigne à la tendance une détermination particulière, ne satisfait point notre activité essentielle. Tous les objets dans lesquels l'Intelligence réalise l'activité ne sont jamais que les limitations que la réflexion lui impose ; or, aucune de ces déterminations grâce auxquelles l'Intelligence prend con-

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 8, II, p. 294-295 ; § 9, II, p. 299-301, 294-95 ; § 10, p. 311-325.

science de notre vie pratique n'épuise l'infinité essentielle de notre activité, et, en vertu de cette infinité même, notre activité tend à briser tous ces cadres : car elle ne trouve point satisfaction dans ces découpures de la réflexion. De là cet incessant besoin de changement, cet incessant passage d'un objet à l'autre qui figure, par une poursuite indéfinie, à défaut d'une possession irréalisable, l'infinité du but à atteindre ; ce besoin d'infini qu'aucun objet ne satisfait, parce qu'aucun objet ne l'épuise, et qui se traduit par un désir perpétuel de changement, c'est l'aspiration, en allemand *das Sehnen*, l'aspiration vague, précisément parce que rien de déterminé peut la satisfaire, parce qu'elle est le désir confus de l'Infini[1].

Cependant comment, par quel mécanisme, s'opère cet incessant changement grâce auquel l'aspiration tend à réaliser l'infinité dont elle est grosse ? Il est trop clair d'abord que cette réalisation n'est pas immédiate, puisqu'elle ne peut s'opérer qu'à travers la limitation de l'activité qu'exprime le sentiment, mais progressive. En quoi donc consiste ce progrès ? Il s'agit, au fond, pour l'aspiration de changer un état présent de limitation et de produire une extension de cette limitation, non plus une extension purement idéale, comme dans la représentation de l'objet comme cause du sentiment, mais une extension réelle de cette limitation, une modification dans le sentiment lui-même, le passage d'un sentiment à un autre sentiment. En effet, nous le savons maintenant, les objets de notre désir ne sont, au fond, que nos sentiments projetés hors de nous, et notre désir incessant de changer d'objets, se réduit, en dernière analyse, à un changement de nos sentiments, c'est-à-dire au développement même du Moi ; et l'on voit ainsi comment c'est à travers la connaissance des objets que le Moi se réalise[2].

Mais comment concevoir ce passage dans la conscience d'un sentiment à un autre qui constitue le changement ? D'une

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 10, I-II p. 301-305.
2. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 10, XII-XXII p. 305-315 et 320-321.

seule manière ; et c'est que la conscience de l'un entraîne la conscience de l'autre. Or c'est là précisément ce que postule le désir ou l'aspiration. L'aspiration est la conscience d'un état comme incapable de satisfaire notre activité essentielle, par suite la conscience d'un manque ; l'aspiration postule donc un autre état, un autre sentiment comme devant être l'objet de la satisfaction : le besoin résultant de la non-satisfaction postule cette satisfaction même comme objet du désir. Dans le premier sentiment est impliquée la recherche du second, et l'obtention du second suppose l'existence du premier, comme ayant donné naissance au désir. Les deux sentiments successifs sont complémentaires l'un de l'autre. Nous voyons ainsi comment le changement de nos sentiments, c'est-à-dire de nos représentations, exprime au fond tout simplement une opposition entre la satisfaction ou la non-satisfaction, l'accord ou le désaccord de notre activité essentielle avec l'état qui prétend la réaliser : c'est la non-identité entre l'état donné et la nature de l'activité qui crée le besoin, puis le désir, c'est l'identité entre l'état souhaité et l'exigence de cette activité qui accomplit le désir et apporte la satisfaction ; c'est l'opposition entre le désir et la satisfaction, entre le désaccord et l'accord de notre activité et de l'état qui l'exprime, qui explique le changement de nos états et par suite le changement même des choses ; et si l'on observe que la diversité des qualités des choses n'est précisément que la variation de nos états, de nos sentiments, on comprendra que ces qualités ne sont au fond que les degrés de notre affection, nos plaisirs et nos peines[1].

Maintenant il est clair qu'en raison même de l'infinité du désir, de l'infinité de notre essence, aucun objet, aucun sentiment, c'est-à-dire en somme aucune détermination, aucun état fini ne peut nous satisfaire ; entre l'infinité et le fini, l'identification nécessaire à l'accord de l'acte et de l'état où il se réalise, est impossible : de là l'incessante mobilité du

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, § 11, I-VI p. 322-325.

désir, et la production d'une infinité de sentiments, où il cherche, sans jamais pouvoir la trouver, sa satisfaction ; de là aussi la nécessité pour expliquer la possibilité de cet accord, une fois que la réflexion a constaté cette impuissance des objets à épuiser le désir, de faire abstraction, dans la considération du penchant, de tout objet, de toute la matière par où il se réalise, pour n'en plus considérer que la forme, l'infinité, et de faire de cette forme même son propre objet. Mais le penchant qui a pour objet ou pour but la propre forme de notre activité, l'infinité, et qui postule cette infinité comme le but nécessaire de sa satisfaction porte un nom, c'est le Devoir. Ainsi, en prenant pour objet, c'est-à-dire pour limite, sa propre infinité, le penchant s'affranchirait de sa limitation, de sa détermination : il réaliserait l'Infini, la Liberté, et, dans cette réalisation, l'activité retrouverait le parfait accord entre sa puissance et son état, l'identité qui produirait la pleine satisfaction. — Par là se fermerait le cercle de la déduction, car le principe dont nous partions serait épuisé : la causalité absolue du Moi, c'est-à-dire la réalisation de la Liberté serait accomplie[1].

Remarquons cependant que c'est là un Idéal pour nous irréalisable, car il dépasse notre condition ; pour nous, en raison de notre finitude irrémédiable, la Liberté ne peut être un *état,* elle reste un *Devoir* ; et ce Devoir, cette exigence absolue, est, pour notre conscience, le substitut de la causalité véritable, de la véritable Liberté ; il est l'identification comme postulat, comme exigence pratique, du Moi empirique et du Moi pur. Par suite, c'est dans le seul accomplissement du Devoir que *nous* pouvons trouver la véritable satisfaction du penchant, l'harmonie cherchée, parce que c'est dans la mesure et dans l'instant où nous remplissons notre Devoir que nous participons à l'Éternité, à la Liberté pure.

1. *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen,* § 11, p. 325, 328.

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE CHEZ FICHTE ENVISAGÉ AU POINT DE VUE DE L'HISTOIRE

Nous venons d'examiner les principes de la *Théorie de la Science* : nous avons vu que dans son ensemble la *Théorie de la Science* comprend essentiellement deux parties : en premier lieu une partie théorique dans laquelle la philosophie a pour tâche *d'abord* de justifier l'existence de l'objet comme condition nécessaire de l'Intelligence (conscience spontanée de notre limitation) ; *ensuite* de montrer comment de cet objet posé comme donné et par suite comme étranger à lui, l'esprit prenait ensuite conscience, comme de son propre produit (conscience réfléchie, conscience de soi) ; en second lieu, une partie pratique, complément nécessaire de la partie théorique, car elle contient la justification de l'Intelligence. L'Intelligence, maîtresse à l'intérieur de la sphère qui la constitue, ne se suffit pourtant pas à elle-même, car elle est incapable d'expliquer le choc d'où elle est née, la limitation qui la constitue ; et c'est la connaissance de la nature pratique du Moi qui seule peut rendre compte de cette limitation nécessaire, car elle consiste essentiellement dans une activité par laquelle la Liberté est posée non comme état, mais comme but, dans une activité dont l'infinité n'est pas et ne peut jamais être actuellement réalisée. — Et il a paru ainsi que la nature pratique du Moi est bien le fondement de l'Intelligence et que l'Intelligence est simplement le miroir où se réfléchit cette nature pratique du Moi. Ainsi la connaissance théorique et

la connaissance pratique sont inséparables l'une de l'autre et s'impliquent mutuellement : l'Intelligence ne faisant qu'exprimer au regard de la conscience, l'activité; mais d'autre part l'activité, en soi inconsciente, n'est posée, c'est-à-dire au fond réalisée, qu'à travers l'Intelligence.

Jusqu'à quel point cette solution du problème de la connaissance est-elle conforme à la tradition philosophique? Il nous paraît utile de l'examiner brièvement, afin d'achever d'en comprendre le sens et la portée. Et pour cela nous devons rappeler dans ses traits essentiels le développement historique du problème qui a été le centre même de la philosophie moderne.

Du jour où Descartes, par son doute, opposa l'un à l'autre la Pensée et l'Être qu'une croyance naïve avait jusqu'alors inséparablement unis, le problème théorique, le problème de la connaissance, fut posé. Désormais, il fallut bien chercher à justifier l'accord de la Pensée et de l'Être. Et ce fut, en effet, l'effort commun des rationalistes, depuis lors, de démontrer ce rapport en recourant, en dehors même de la Pensée, à un terme supérieur, à un Dieu créateur et tout-puissant.

Dans les systèmes dualistes de Descartes à Leibnitz, on peut dire, en gros, que, d'une part, la vérité est intérieure aux idées, en sorte que le développement de la connaissance peut être conçu comme l'ordre de la construction des idées, à la façon de la Géométrie, ordre construit d'ailleurs à priori, c'est-à-dire indépendamment de tout rapport avec l'objet, avec la réalité. Mais, d'autre part, la Pensée a un objet — le Monde matériel — dont les déterminations se poursuivent à leur tour indépendamment de tout rapport avec la Pensée. Et le problème théorique consiste précisément à établir la nécessité de la concordance entre les déterminations de la Pensée et les déterminations de son objet. Les trois Systèmes de Descartes, de Malebranche, de Spinoza reposent donc, en somme, sur la distinction fondamentale établie par Descartes entre l'Étendue et la Pensée ; tous les trois à des titres

divers et en des sens différents, reconnaissent au fond au Monde de l'Étendue, au Monde des corps, l'existence d'une réalité absolue, comme elles attribuent au Monde de la Pensée l'existence d'une vérité absolue. De là, pour ainsi dire, l'extériorité de la réalité et de la vérité, la nécessité d'admettre une concordance entre les deux.

En dernière analyse, la concordance ne peut s'expliquer que par un rapport primitif établi d'une manière ou d'une autre en Dieu ou par Dieu entre l'Être et la Pensée. Pour Descartes, c'est ce rapport même qui démontre l'existence de Dieu. Pour que la Pensée soit réalisée dans l'Être, il faut qu'à l'acte de l'intellection, tel que nous le trouvons dans notre conscience, s'ajoute l'efficacité de la production qui dépasse notre pouvoir. En Dieu seul la Pensée est créatrice. Mais l'existence de Dieu ne fait que garantir la possibilité de l'accord entre la Pensée et l'Être, c'est dans la conscience de nous-mêmes, dans le Moi que nous trouvons la réalité. Toute réalité, sauf celle de Dieu, dont la justification se trouve dans son idée même, ne peut être déterminée que par rapport à notre pensée. En effet, c'est encore une idée, l'idée confuse, irréductiblement confuse, de l'union de l'âme et du corps qui nous atteste la réalité de l'accord dont la démonstration de l'existence de Dieu a établi la possibilité. Cette idée confuse, c'est, au fond, pour Descartes, un acte de l'imagination, de cette imagination qui est tout à la fois, avec une unité pour nous indissoluble et inintelligible, Pensée et Étendue. Et ainsi, pour l'homme qui ne peut comprendre le secret de Dieu, la production de la réalité, et qui doit se borner à l'affirmer, l'imagination est comme le pont jeté entre la Pensée et les choses et comme le témoignage de cette production.

Pour Malebranche, l'accord de la Pensée avec le Monde matériel, son objet, ne peut être affirmé que par un acte de Foi. Par sa théorie de la vision en Dieu, tout inspirée des dogmes du Christianisme et qui a pour objet d'enlever à l'homme — comme contraire à la toute-puissance de Dieu

— cette espèce d'autonomie que Descartes attribuait à l'Intelligence dans l'acte de l'intuition, Malebranche a, en quelque sorte, déplacé le centre de perspective de la Pensée, en unissant immédiatement au sein de Dieu l'idée et la réalité. Seulement cet être, qui est uni à la Pensée divine, est une réalité purement intelligible ; ce n'est pas cette réalité sensible qui constitue pour nous l'existence du Monde. Or, cette existence même du Monde matériel, Malebranche ne pouvait la nier, bien qu'il nous refusât la faculté de le *percevoir*, sans s'inscrire en faux contre la tradition de la Foi, contre le dogme de la création. Aussi après avoir transporté le Monde en Dieu, par une brusque chute il nous ramène du ciel sur la terre, et il affirme une correspondance, une relation entre les phénomènes du corps et les sentiments de notre âme. C'est la théorie des causes occasionnelles. Mais en déplaçant le point d'appui de la Pensée, en le plaçant en Dieu, il avait creusé entre le Monde et notre esprit un abîme qui demeure infranchissable pour lui. Tandis que Descartes, par sa théorie de l'idée confuse, de l'imagination, pouvait prétendre expliquer, sans sortir de l'esprit humain, ce que ce passage avait d'inexplicable, Malebranche au point de vue supra-humain où il s'est placé, ne pouvant plus se réclamer de la Raison humaine, fait décidément appel à la Foi. Ce qui, pour le premier, était le produit d'une révélation naturelle — ayant son explication dans la nature de la Pensée — devient pour le second l'objet d'une Révélation surnaturelle.

« La Foi m'apprend, dit Malebranche, que Dieu a créé le ciel et la terre, que l'Écriture est un livre divin et ce livre, en son apparence, me dit positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalité. Il y a des corps ; cela est démontré, en toute rigueur, la Foi supposée »[1].

Ainsi, ce qu'il y a d'essentiel dans l'occasionnalisme de Malebranche, c'est-à-dire dans la théorie par laquelle il ex-

1. Malebranche, *Entr.*, VI, 8.

plique la concordance entre les états de la conscience et les déterminations des choses, entre la Pensée et le Monde, c'est cette Révélation par la Foi, cette Révélation surnaturelle qui nous assure de l'existence du Monde sensible, comme de l'objet de notre pensée.

Spinoza fut plus conséquent ; ce que Malebranche, retenu par ses attaches au dogme chrétien, n'avait pas osé faire, Spinoza le tenta résolument. Il nia l'être du Monde sensible et n'admit de réalité que de l'Éternel. Et par un trait de génie il pressentit que, dans les termes où l'avait posé Descartes, le problème théorique de l'accord de la Pensée et de l'Être tenait au fond à un problème pratique : il a donné à sa métaphysique le nom d'*Éthique*.

Suivant lui au fond et par essence la Pensée est nécessairement et substantiellement unie à l'Être, elle est la représentation de l'Être, l'expression de l'Être.

« Un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières. » Mais la Pensée identique à l'Être ce n'est point notre pensée humaine et finie, c'est la Pensée absolue. Notre pensée est inadéquate à l'Être, entre elle et lui le rapport resterait inintelligible si nous n'identifiions *notre pensée* individuelle et finie avec la *Pensée* universelle, infinie, absolue, c'est-à-dire si par la dialectique nous n'essayions pas de nous élever à l'idée de la Pensée absolue.

Or, la dialectique, qui permet cette ascension de la pensée individuelle à la Pensée absolue et qui transforme ainsi notre état primitif, peut, à bon droit, s'appeler pratique, car elle est la poursuite de l'Absolu. Et c'est là le fond de l'action elle-même. Le problème logique est donc en même temps un problème moral.

Comment s'opère ce passage de la pensée relative à la Pensée absolue, de l'individuel à l'Éternel ? par l'ascension de l'imagination à la raison, de la raison à l'intuition, de la connaissance du premier genre à la connaissance du se-

cond genre et de celle-ci à la connaissance du troisième genre. Dans la connaissance du premier genre, ou connaissance par les sens et l'imagination, l'Être qu'atteint la Pensée n'a qu'une existence d'apparence : alors l'homme portant à l'absolu les apparences sensibles, divinise ce qui lui est le plus étranger. Dans la connaissance du second genre ou connaissance par raison, l'Être que saisit la Pensée n'est plus ce fantôme d'Être que nous présentait l'imagination ; c'est un Être réel parce qu'il est nécessaire et universel (ce sont les caractères communs aux individus, les caractères nécessaires du genre) ; par là déjà la Pensée s'élève au-dessus du temps et du changement, elle participe en quelque mesure à l'ordre éternel.

Cependant la connaissance par raison n'est pas encore la connaissance suprême ; la raison ne saisit encore l'Être que du dehors et comme par un détour, c'est la connaissance d'une pensée limitée, d'une pensée qui ne peut saisir l'Être d'emblée dans sa totalité indivisible, mais qui est forcée de le décomposer et de rattacher les parties au tout à travers les différents moments du raisonnement. C'est seulement par la connaissance du troisième genre ou intuition que s'accomplit l'acte absolu de la Pensée qui comprend l'Être.

Ici la Pensée a dépouillé les limites de l'individualité, elle s'affirme comme un attribut de Dieu, comme l'expression de l'Absolu. Et cette possession de l'Être en Dieu nous donne la béatitude et nous fait participer à la vie éternelle. Ainsi tous les efforts de la Logique seraient impuissants à rattacher l'Être à une pensée finie comme la nôtre. Son objet c'est l'être phénoménal, une illusion d'être. Et la Pensée ne pourrait donc sortir d'elle-même, passer de cet être apparent à l'être réel. Mais si l'on reconnaît dans la Pensée différentes profondeurs, si l'on attribue à chacun de ces degrés une réalité plus haute, jusqu'à ce qu'on atteigne dans l'intuition la Pensée absolue dont l'objet est la réalité absolue ; alors le passage de la pensée humaine à l'Être n'est au fond qu'un passage de la Pensée à la Pensée et ce passage est possible

parce qu'il est non plus transcendant mais immanent. La pensée humaine atteint l'Être, non pas en sortant de soi, par je ne sais quel miracle, mais en rentrant en elle-même, en se dépouillant des limitations qui la rendent comme étrangère à elle-même, et en découvrant au plus profond d'elle-même l'universelle Pensée, à laquelle elle participe nécessairement, avec laquelle elle se confond même quand elle fait véritablement acte de Pensée. Et, en effet, l'universelle Pensée a pour objet l'universelle réalité, à laquelle elle est identique.

Remarquons d'ailleurs que pour Spinoza, comme pour Malebranche et pour Descartes, l'objet de la Pensée, c'est toujours le Monde de l'Étendue, le Monde des corps. Il a transporté toute la réalité des corps dans l'attribut divin de l'Étendue infinie, et c'est là que la Pensée infinie s'identifie à l'Être.

Le recours à Dieu qui avait été pour Descartes une sorte de postulat, pour Malebranche un acte de Foi, devient chez Spinoza l'expression même du Rationalisme, l'intelligibilité de l'Être, l'unité de l'Être et de la Pensée.

La philosophie de Leibnitz fut elle aussi une tentative pour résoudre le problème théorique, pour expliquer l'accord du réel et de l'intelligible, et comme pour ses prédécesseurs, cet accord, pour Leibnitz, s'opère par un recours à Dieu ; mais c'est dans un sens tout nouveau. Leibnitz, en effet, rompit avec le principe cartésien, avec le dualisme de la Matière et de la Pensée, qui oppose le réel et l'intelligible et aboutit logiquement, pour réduire cette opposition, au Panthéisme de Spinoza. Le premier des modernes il conçut la réalité comme étant au fond identique à la Pensée, le corps comme étant de la nature de l'âme. En même temps, au lieu de n'admettre pour la Pensée d'autre existence que l'acte de conscience (à la façon des cartésiens), il fit de notre pensée une virtualité, une tendance intermédiaire entre la puissance nue et l'Acte pur, et cette idée lui permit de concevoir, au sein

même de l'individualité, le rapport de la pensée finie à la Pensée infinie, c'est-à-dire au fond de la Pensée et de l'Être. Par là l'accord des deux termes s'explique au sein de la conscience individuelle.

Il avait commencé par détruire la réalité de la Matière par cette raison qu'il y a contradiction entre les caractères qui constituent l'Être à la fois un et infini et ceux qui appartiennent à l'étendue; dans la Pensée l'élément, toujours décomposable en parties, n'est jamais élément, et l'Infini, toujours syncatégorématique, n'est jamais achevé. Puis il avait trouvé dans le principe pensant, dans l'âme considérée comme centre de perception, l'union véritable de l'Un et de l'Infini caractéristique de l'existence puisque la perception exprime dans son unité l'infinité de l'Univers. Enfin, ayant pu, par l'introduction des perceptions insensibles, multiplier à l'infini les centres de perception, il avait été amené à peupler le Monde non plus de choses matérielles liées mécaniquement les unes aux autres, mais de Substances spirituelles, de « monades », comme il les appelle, hiérarchisées selon leur degré de perfection ou plus précisément de perception. Cela fait, le problème théorique ne se présente plus comme le problème de l'accord entre la Pensée et l'Être tel que l'entendaient les cartésiens; c'est celui du rapport de la monade que nous sommes, du centre de perception qu'est notre âme à l'ensemble des autres monades qui forment l'Univers; c'est ce que Leibnitz appelle le problème de l'harmonie des monades. Or ce rapport n'est au fond, suivant lui, que le rapport dans notre perception du distinct au confus.

En effet, notre pensée n'est pas une Pensée qui dans l'unité de son acte exprimerait ou plutôt réaliserait l'Infini, une Pensée où dans l'intuition d'elle-même la forme et le fond coïncideraient, où l'Un et l'Infini se pénétreraient; notre pensée a pour forme la perception, c'est-à-dire une connaissance où la forme, l'unité, ne coïncide pas avec la matière, l'infinité, où cette matière est encore enveloppée, où elle n'est contenue que virtuellement. L'Être absolu, l'Être de

l'Univers, n'est représenté dans notre pensée qu'au moyen des perceptions confuses qui en sont comme la virtualité, nous ne le saisissons qu'exprimé ainsi, que symbolisé. Et plus grande est la part du symbolisme et de la confusion dans la perception, plus grande est la distance qui sépare notre pensée de l'Être ; mais il y a dans l'âme humaine un progrès possible de la Pensée, depuis cet état d'obscurité et de confusion qui est l'expérience brute, jusqu'à la Raison qui, par l'emploi des principes nécessaires, nous permet de réduire progressivement le confus au distinct, de transformer l'expérience vulgaire en connaissance réfléchie, en Science. Ainsi nous nous élevons au-dessus de l'état de simple miroir de l'Univers, nous le comprenons et le créons de nouveau en quelque sorte en nous-mêmes. Mais cette réflexion d'où naît la Science, cette organisation de l'intelligible provoque un retour de l'Esprit sur lui-même ; en prenant conscience de ce pouvoir d'organisation qui constitue la connaissance rationnelle, la Pensée se distingue des sens, elle comprend sa véritable nature : l'activité organisatrice de l'esprit qui fait de l'Esprit un Sujet.

Telle est, suivant Leibnitz, la marche de la Pensée : son progrès vers l'Être n'est, en somme, qu'un retour sur elle-même, sur ce fond intelligible qu'elle enveloppe confusément et qui est sa réalité même.

Seulement cette marche a nécessairement des limites ; si notre pensée s'approche de l'Être, c'est-à-dire de l'intelligible pur, il est au fond impossible qu'elle y atteigne jamais d'une façon adéquate ; car, si loin qu'elle s'étende, elle reste toujours une pensée finie ; si donc elle peut sans doute atteindre à la connaissance adéquate des jugements dont la vérité ne suppose pour être connue qu'une analyse du fini, il n'en est pas de même de ceux dont la démonstration réclame une analyse de l'Infini ; cette analyse de l'Infini, la pensée finie ne l'achèvera jamais si loin qu'elle la poursuive. Or, tous les jugements d'existence impliquent une pareille analyse ; d'où il suit que pour nous le problème du rapport de la Pensée

à l'Être est insoluble, puisque jamais notre pensée n'achèvera l'analyse de l'Infini qu'enveloppe l'Être. Il semble donc qu'après ce grand effort pour justifier l'intelligibilité absolue de l'Être, le système doive aboutir à un aveu d'impuissance. Mais ici intervient pour Leibnitz, comme pour ses prédécesseurs, le Dieu sauveur.

D'abord et d'une façon générale, c'est l'harmonie des monades qui est le fondement du rapport entre notre pensée et l'Univers et qui permet d'établir entre les deux termes un accord. Or Leibnitz montre qu'en dernière analyse la compossibilité de toutes les monades entre elles, grâce à laquelle seule l'harmonie est possible, n'est pas l'effet d'une sorte de « mécanisme métaphysique », d'une sorte de lutte logique entre les différents possibles, entre les différentes essences qui tendent à l'existence en raison même de leur perfection, mais le résultat d'un choix, « le choix du meilleur », le choix du meilleur Monde possible, c'est-à-dire d'un Monde tel que la compossibilité des possibles réalisés produise le Monde le plus parfait qui soit. Or ce choix suppose l'existence de Dieu; car il implique à la fois l'existence d'une Intelligence parfaite, d'une Intelligence capable de discerner le meilleur des Mondes possibles, en embrassant distinctement l'infinité des possibles, et l'existence d'une Volonté adéquate à cette Intelligence, d'une Volonté toute-puissante capable d'écarter tous les possibles dont le développement serait incompatible avec la perfection de ce Monde. Mais une Volonté toute-puissante jointe à une Intelligence infinie, c'est ce que nous appelons Dieu.

Il faut aller plus loin encore : non seulement c'est Dieu qui garantit l'harmonie de l'ensemble des monades, et par suite la *possibilité* de l'accord entre notre pensée et l'Univers, mais il fonde la réalité même de cet accord.

En effet, si notre pensée, par cela même qu'elle est finie, ne peut jamais épuiser l'infinité de l'existence dans son acte et en avoir l'intuition, si elle ne peut exprimer l'Univers que sous une forme symbolique à l'aide de petites perceptions,

cette expression n'est cependant pas une pure illusion, elle correspond à une réalité qui lui donne un fondement. Or, cette réalité, c'est l'ensemble des monades où, dans l'harmonie qui établit la continuité entre les perceptions distinctes et confuses de toutes les monades, l'Univers est entièrement entendu. Mais précisément cet ensemble ne peut être pour notre pensée qu'un Idéal, puisque nous sommes une monade particulière ; et dès lors, pour que l'accord des perceptions confuses et distinctes de toutes les monades soit tel qu'il fonde la réalité de la connaissance, il faut de toute nécessité qu'il y ait en dehors des monades particulières un Esprit pour lequel l'Univers soit entièrement intelligible, et dont les perceptions absolument distinctes soient la vérité de nos perceptions incomplètes ; il faut qu'il accomplisse directement, et sans aucun symbole, ce passage de l'Un à l'Infini que notre pensée n'effectue qu'à l'aide des petites perceptions. En d'autres termes, pour justifier la virtualité d'infini qu'enveloppe notre pensée, il faut admettre quelque part la réalité même de cette infinité, un Esprit où s'accomplisse l'analyse de l'Infini, un Esprit où la connaissance ne soit plus une expression, un symbole, où il n'y ait plus d'intermédiaire entre l'Un et l'Infini, entre la forme et la matière, entre la Pensée et l'Être. Ainsi en Dieu l'intelligible et le réel coïncident ; en lui est le fondement de la vérité du symbolisme de notre perception. « La perception est distincte de l'être dans la mesure où elle a besoin de symboles et d'éléments étrangers pour rapprocher et assimiler ce qui, en soi, s'unit immédiatement[1]. »

Telle est la solution donnée par Leibnitz au problème théorique. Il nous semble qu'elle est une étape décisive dans la marche de la pensée philosophique moderne.

En effet, dans les systèmes précédents, l'Être restait hétérogène à la Pensée ; leur dualité restait irréductible, qu'elle fût une distinction de Substances ou une distinction d'attributs,

1. E. Boutroux, *Introduction à l'étude des nouveaux essais*, formation et développement de la doctrine de Leibnitz sur la connaissance, p. 92.

et la Pensée n'était que l'*intellection de l'Être*. Or, pour Leibnitz, il en est autrement : l'existence n'est pas une qualité distincte de l'intelligibilité, car rien n'existe qui ne soit, au moins à quelque degré, intelligible ; tout ce qui existe est plus ou moins de la Pensée. Si l'existence était une qualité, elle aurait une essence propre qui, en ajoutant quelque chose de distinguable à la chose à laquelle elle s'applique, en changerait la nature et conduirait à propos d'elle à poser à nouveau et sans fin la question de l'existence. Ainsi, et c'est le premier point, l'existence ne se distingue point de l'essence quant à l'intelligibilité (elle n'est que la *position* de l'essence) ; l'Être est intelligible jusqu'en son dernier fond ; et par conséquent entre le réel et l'intelligible, il y a identité primitive. La Pensée n'est donc plus la Pensée de je ne sais quel Être extérieur à elle, elle est à elle-même son propre objet. Désormais le problème théorique ne consistera plus à découvrir l'accord de la Pensée avec un Être étranger ; il consistera à établir un rapport de la Pensée avec la Pensée même, grâce à la réflexion de la Pensée sur soi.

Seulement, pour Leibnitz, la Pensée identique à l'Être est la Pensée absolue ; et notre pensée finie s'épuise à vouloir l'atteindre ; entre les deux, il n'y a pas de commune mesure, si bien qu'au fond, quoiqu'étant de l'intelligible, l'Être reste encore en quelque manière extérieur aux prises de notre pensée, comme l'objet d'une Pensée, d'une Science absolue. Tout le progrès va consister désormais à réduire cette idée de la Science absolue à l'idée d'un savoir relatif.

Or, une telle idée est, on le sait, la découverte propre de Kant. Mais la solution de Kant avait été préparée et comme appelée par le grand mouvement empiriste qui avait pris naissance en Angleterre avec Locke et s'était développé en réaction contre les tendances de la philosophie rationaliste. Ce fut, en effet, l'œuvre des philosophes empiriques de détruire l'idée d'une connaissance, d'une Science de l'Absolu, de briser l'idole de l'idée claire, donnée que la pensée ne fait que découvrir et qui s'impose à elle comme une chose, de

l'idée claire qui, de Descartes à Leibnitz, à travers tous les progrès du Rationalisme, était demeurée le type même de la réalité ; et ce fut le résultat de leur effort, de donner à l'esprit jusqu'à l'en accabler, jusqu'à l'y perdre, le sentiment de la relativité du connaître.

D'une façon générale, on peut dire que, pour les philosophes empiriques, la question que soulève le problème théorique, le problème de la connaissance, n'est plus, comme pour la Métaphysique rationaliste, une question *de droit,* la question de la possibilité et de la valeur absolue de la connaissance (liée à la question de la valeur de l'esprit) ; c'est une question de *fait*. La connaissance qui suppose, comme un postulat qu'il faut tacitement admettre, l'accord de la Pensée et de son objet, est la *donnée* dont part la philosophie et qu'elle doit expliquer et analyser.

L'Empirisme tente d'abord de montrer que la philosophie rationaliste n'explique pas le *fait* de la connaissance : *en fait* la connaissance ne consiste pas dans l'aperception d'un Monde purement intelligible qui se découvrirait à la réflexion ; cette explication est le refuge d'une philosophie paresseuse ; *en fait,* si on analyse la connaissance, on s'apercevra qu'elle est l'œuvre d'un travail compliqué de l'esprit humain : d'une part, sa matière est plus proche de nous que ne le supposaient les rationalistes ; elle n'est pas dans un Monde d'idées pures, éloigné du regard du vulgaire, elle est à la portée de tous et comme sous la main ; elle consiste tout simplement dans l'intuition des données sensibles qui expriment directement et immédiatement la réalité des choses ; et d'autre part sa forme lui vient de l'action spontanée de l'esprit qui organise ces matériaux selon certaines lois. C'est ce travail de l'esprit que le développement de la philosophie empirique a pour résultat de préciser de mieux en mieux ; l'esprit est en quelque sorte comme l'architecte qui bâtit une demeure ; il construit l'édifice de la connaissance avec les matériaux que lui fournit l'expérience. Dès lors, la connaissance n'apparaît plus comme l'accord de notre pensée avec une réalité étrangère, accord qui

ne peut s'expliquer sans le mystérieux secours d'un Dieu tout puissant; elle est l'œuvre de notre esprit. Seulement il faut ici s'entendre sur la portée de cette œuvre. Ni dans sa matière — les données des sens — ni dans sa forme — qui se réduit, en dernière analyse, à un mécanisme subtil de l'imagination reproductrice, la connaissance n'enferme aucun élément absolu, a priori, rationnel; elle reste tout entière confinée dans le cadre de la sensibilité; elle en partage les caractères; et comme ces caractères sont, au fond, le pur devenir et la pure contingence, la connaissance, au fond, n'a point de valeur absolue, ni de fixité; elle finit par se perdre inconsistante dans l'apparence sceptique.

Le premier, Locke s'éleva contre la prétention de réduire l'œuvre de la connaissance à la découverte de ces types intelligibles, de ces natures simples qui seraient le contenu inné de l'esprit. Il déclara que cette innéité des idées admise, sous une forme ou sous une autre, comme le postulat du Rationalisme depuis Descartes jusqu'à Leibnitz, n'était au fond qu'un aveu de son impuissance à expliquer l'élaboration de la connaissance par l'activité de l'esprit, une renonciation à l'explication qui reposait sur une erreur ou une insuffisance d'analyse; et, après avoir commencé par donner les raisons de droit qui rendent insoutenable la théorie de l'innéité (réfutation bien connue et sur laquelle il est inutile d'insister), il se propose d'exposer en fait le mécanisme de la connaissance et, après cette critique toute négative, il prétend apporter dans une partie positive une explication génétique des idées.

Sans entrer dans le détail de cette exposition, il suffit à notre but d'en retenir le sens. A ce point de vue, on peut dire que ce que Locke s'est efforcé de prouver c'est que en supposant l'esprit à l'origine vide de tout contenu (table rase) et pour expliquer « par quel moyen il acquiert cette prodigieuse quantité d'idées que l'imagination de l'homme toujours agissante et sans bornes lui présente avec une variété presque

infinie[1] », il suffit du simple jeu de l'intelligence, soit qu'elle reçoive comme passivement et mécaniquement l'impulsion des données de l'expérience, soit que la libre action de la réflexion élabore et transforme cette matière première pour en composer la diversité infinie de la connaissance.

D'une part, le sens externe (les sens) ou le sens interne (la conscience des opérations de l'âme), ou l'union des deux fournissent à l'intelligence toute la matière première de la connaissance, les idées simples (la diversité indéfinie des idées des qualités sensibles des objets externes fournies par chacun des sens ; les idées d'espace, de mouvement fournies par plusieurs sens (vue et toucher) ; les idées des objets internes, perception, pensée, volonté, fournies par la réflexion ; les idées de plaisir, de douleur, de puissance, d'existence, d'unité, de succession fournies simultanément par les sens et par la réflexion). — D'autre part, l'esprit a le pouvoir de composer ces idées simples, de les combiner, et quelque restreint que puisse paraître le nombre des idées simples, ce pouvoir de combinaison suffit à expliquer la variété infinie des idées actuelles ou possibles ; que l'on songe pour s'en convaincre aux vingt-quatre lettres de l'alphabet et à l'infinité de mots que leur combinaison suffit à produire. Mais ce pouvoir de combinaison d'une matière donnée épuise toute la puissance de l'esprit, et l'esprit est incapable de créer de lui-même une matière nouvelle, une idée simple.

Comment les opérations (la composition, la comparaison, l'abstraction) à l'aide desquelles l'esprit combine les idées simples, les données élémentaires arrivent à constituer la connaissance entière, la totalité des idées qui constituent notre savoir, c'est ce que Locke s'efforce de montrer en analysant les différentes espèces sous lesquelles peuvent se ranger nos idées. Sans aborder cette analyse, indiquons-en les principaux résultats. Les idées complexes, c'est-à-dire

1. Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, liv. I, ch. 1, § 2.

toutes les idées qui ne sont pas des idées simples sont, en définitive, ou des Modes ou des Substances, ou des Relations ; or, on peut montrer que les Modes, les Substances, les Relations sont des constructions de notre pensée à l'aide des matériaux qui lui sont donnés.

Les Modes, c'est-à-dire les accidents ou affections des Substances, sont ou simples ou mixtes ; les Modes simples sont des combinaisons d'idées simples de la même espèce (par exemple la distance, la figure, le lieu consistent dans la composition de l'idée simple d'espace avec l'idée d'une division de l'espace, d'une relation de l'espace ; les cris sont des modifications des sons, les nuances des modifications des couleurs), les Modes mixtes des combinaisons d'idées simples de différentes espèces qui jointes ensemble n'en font qu'une (par exemple la beauté), combinaisons naturelles directement fournies par l'observation des choses ou artificielles, comme toutes celles qui sont l'œuvre de l'esprit.

Les Substances, loin de pouvoir être des idées simples ou innées, si on analyse ce qui les constitue, ne sont à leur tour que des constructions très complexes de l'esprit. Au fond la Substance n'est que le nom que nous donnons au substrat que nous imaginons pour faire l'unité d'une collection d'idées simples actuelles ou possibles et, comme dit expressément Locke, l'idée de Substance n'est que ce « je ne sais quel sujet inconnu que l'esprit suppose être le soutien des qualités qui sont capables d'exciter des idées simples dans notre esprit, qualités qu'on nomme communément des accidents » et c'est précisément ce que signifie le mot de Substance — *quod substat*[1].

Enfin, les Relations sont essentiellement des combinaisons de l'esprit, c'est l'esprit qui établit les *rapports* entre les idées simples, car la comparaison que de tels rapports supposent n'est pas un produit des choses, mais un acte de l'esprit ;

1. Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, liv. II, ch. XXIII, § 2.

seulement c'est toujours sur la matière qui lui est fournie par les sens et la réflexion que l'esprit exerce son action ; le rapport n'existe pas en soi, il suppose des termes qui sont précisément nos idées simples ou complexes.

On le voit, l'idée maîtresse de la philosophie de Locke c'est celle d'une activité de l'esprit construisant la connaissance à l'aide des matériaux fournis à la conscience comme l'expression immédiate de l'expérience de la réalité. Toute la valeur de la connaissance consiste donc dans la valeur même de ces matériaux, dans la valeur de rapport entre eux et la réalité de l'expérience, puisqu'en eux seuls se trouve la réalité.

Or, si l'on va au fond du système de Locke, on est forcé de reconnaître que ce rapport de la réalité aux idées, cette action du Monde sur l'esprit qu'il admet comme le postulat de sa philosophie, n'est rien moins que démontré, qu'au contraire ce rapport, qui semble devoir être le principe d'un Réalisme intempérant, aboutit à une sorte d'Idéalisme tout subjectif. Si on examine, en effet, la *réalité* des matériaux de la connaissance — leur rapport avec l'expérience — on la voit peu à peu s'évanouir.

Locke définit ainsi la réalité : « Par idées réelles, j'entends celles qui ont des fondements dans la nature ; qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses ou à leurs archétypes [1]. »

A ce point de vue, il semble que les idées simples, matériaux élémentaires de la connaissance, doivent être toutes réelles, puisque par définition elles expriment les différents modes d'action de l'expérience, de la réalité sur l'esprit ; or, si on examine cette réalité d'un peu près, on la voit disparaître comme un fantôme. Seules les idées des qualités premières (solidité, figure, mouvement, étendue) *ressemblent* à ces qualités et les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps « parce qu'il y a alors une espèce de conti-

1. Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, liv. II, ch. XXX, § 12.

nuité entre les corps et les organes des sens. » — Mais même ici entre l'idée et la réalité il n'y a pas identité et union immédiate, il y a simplement ressemblance (les corps projettent dans nos sens des particules et par là « communiquent au cerveau certains mouvements qui produisent en nous les idées que nous avons de ces différentes qualités »)[1]; or, dès qu'il ne s'agit plus d'une union immédiate, il faudrait justifier cette ressemblance, ce que Locke n'a pas fait. Quant aux qualités secondes, aucune ressemblance entre la réalité et l'image qui la représente (preuve : l'abolition d'un sens supprime des qualités secondes pour le sujet qui en est privé, non la réalité qui y correspond) : loin d'être immédiatement unies, loin même d'être en rapport de ressemblance, elles ne sont plus qu'en rapport de correspondance, en relation d'expression : l'idée n'est plus que le signe naturel de la chose ; enfin, quand il s'agit de ces idées simples produites en nous par l'action d'un corps sur un autre (par exemple la fusion de la cire par le feu) l'abîme entre l'idée et la réalité se creuse encore davantage, et il nous est impossible de comprendre le rapport qui existe entre la succession de nos idées et la réalité du changement dans le corps. Ici encore nous sommes *obligés de supposer* qu'il existe une concordance entre la réalité et nos idées ; l'idée est un signe de plus en plus lointain des choses, loin d'en être l'exacte représentation.

Ainsi, même du point de vue de l'idée simple qui est, suivant Locke, la représentation immédiate des choses et la matière de notre connaissance, entre l'idée et la réalité l'abîme se creuse toujours davantage.

Si nous passons de la considération des idées simples à celles des idées complexes, ce divorce s'accentue encore.

De toutes les idées complexes, seules les Substances sont des combinaisons qui sont réelles, qui peuvent exprimer des réalités ; les Modes et les Relations étant des archétypes que l'esprit a formés lui-même, qu'il n'a pas destinés à être des

1. Locke. *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, liv. II, ch. VIII, § 12.

copies de quoique ce soit, ni rapportés à l'existence d'aucune chose comme à leurs originaux ; or, si on analyse l'idée de la Substance réelle, on voit la réalité disparaître de l'idée à mesure qu'on cherche à la saisir.

D'abord l'idée d'une Substance en tant qu'elle se rapporte à une essence réelle est tout à fait inadéquate à son objet car « les idées complexes que nous avons des substances sont certaines collections d'idées simples qu'on a observées ou supposé exister constamment ensemble »[1], or cette observation est toujours et nécessairement incomplète et superficielle (possibilité de découvertes ultérieures, incapacité pour notre esprit de connaître la puissance de transformation des choses, etc.). Tout ce que notre esprit retient des Substances, ce sont quelques-unes de leurs qualités secondes ; ce n'est rien des capacités actives et passives de la Substance, de ces puissances qui expliquent son rapport à nous et aux autres Substances ; au fond l'idée de Substance n'est pour nous qu'un schème assez grossier que nous fixons dans le mot, et comme un symbole qui correspond plus ou moins bien à la Substance, loin d'en épuiser la richesse.

Mais s'il en est ainsi, si ni les idées simples, sauf peut-être celles des qualités premières, ne portent en elles la garantie de leur valeur, de la réalité de leur objet, ni à plus forte raison les idées complexes, quelle vérité peut avoir la connaissance ? n'est-elle pas une construction arbitraire de l'esprit ? et n'est-ce pas une singulière inconséquence, pour un Empirisme réaliste, d'aboutir en fin de compte à une sorte d'Idéalisme honteux ? n'est-ce pas une contradiction interne du système de partir de l'hypothèse d'une action directe des choses sur l'esprit pour aboutir à la conclusion que la connaissance est au fond une simple construction de l'esprit ?

Cet Idéalisme — qui n'a rien de commun avec l'Idéalisme

1. Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, liv. II, ch. xxx, § 6.

des rationalistes — ce Subjectivisme pour mieux parler qu'avait pressenti Locke et qui était comme la conclusion d'un Sensualisme conséquent, Berkeley prétendit l'édifier, et il fut, en cela, l'immédiat successeur de Locke, mais pour l'édifier il combattit comme une double erreur à la fois l'hypothèse dont était parti Locke, l'hypothèse de l'existence d'un Monde matériel agissant sur l'esprit et la conclusion où il avait abouti : celle d'une connaissance construite arbitrairement par l'esprit. Il montra que d'une part le Sensualisme pour être conséquent devait rejeter l'hypothèse d'une existence des choses matérielles en dehors de l'esprit, que d'autre part ce Sensualisme échappait au Scepticisme auquel il semblait condamné précisément parce qu'en allant au fond des choses la connaissance n'était pas l'œuvre arbitraire de l'esprit individuel, mais qu'elle exprimait dans l'individu le décret divin, l'action de Dieu sur la créature.

Et d'abord l'analyse même des données de la conscience en se plaçant au point de vue empirique conduit à nier l'existence des choses matérielles. L'objet réel est constitué, semble-t-il, pour nous par l'ensemble de ses qualités : or, que les qualités secondes des corps ne soient rien en dehors de la perception que nous en avons, c'est ce que Descartes avait clairement montré, ce que Locke lui-même a reconnu, ce que Berkeley vient à nouveau de prouver par une suite de pénétrantes analyses ; mais il va plus loin que Descartes et Locke, et il prétend établir que même ces qualités premières qui, au dire de Descartes et de Locke, constituaient la réalité des corps, n'ont aucune existence en dehors de notre perception ; tentative originale : car si déjà sans doute Leibniz avait essayé, au nom de la Métaphysique et par des arguments purement rationnels, de détruire le fantôme d'existence que revêtait l'étendue, Berkeley parvient au même résultat par une simple analyse psychologique, par l'analyse de la connaissance sensible.

Si l'on y regarde avec quelque attention on s'aperçoit que

les arguments qui valent contre la réalité objective des qualités secondes s'appliquent également aux qualités premières. Ces qualités sont l'étendue et les figures, le mouvement, la solidité.

Si l'étendue et la figure n'existent pas en dehors de l'esprit et ne sont pas des réalités absolues, elles ont une existence en soi, indépendante de notre sensibilité. Or on peut montrer en fait qu'il n'en est pas ainsi, que l'étendue et la figure sont relatives à la sensibilité; car pour des sensibilités différentes, une même étendue peut avoir, au même moment, des dimensions différentes; pour une même sensibilité, une même étendue varie, si les conditions dans lesquelles cette sensibilité est placée varient (microscope) ; or cela serait contradictoire avec l'hypothèse que l'étendue est non un certain mode de notre sensibilité, mais une propriété des choses.

De même on peut montrer que le mouvement est une pure relation, ce qui est contradictoire avec l'hypothèse qu'il est une propriété réelle des choses; et enfin l'analyse montre que la solidité se ramène à la dureté ou à la résistance, lesquelles sont essentiellement relatives à nos sens.

Il faut ajouter de plus que l'abstraction qui sépare les qualités premières des qualités secondes est illégitime, qu'en fait les qualités premières (étendue, mouvement, etc.) sont toujours revêtues des qualités secondes, qu'il est impossible de les en séparer, et que par conséquent les arguments qui sont concluants à l'égard des unes valent aussi à l'égard des autres. Et ainsi Berkeley est amené à conclure que toutes les qualités sensibles, premières ou secondes, n'ont aucune existence en dehors de l'esprit. Mais peut-être, en dehors de ces qualités, existe-t-il quelque part un refuge à l'existence matérielle? peut-être à défaut de ces qualités qui ne sont que des apparences et n'existent que par rapport à nous, reste-t-il, dans une Substance extérieure à nous, un siège pour l'existence de la matière? Et Berkeley passe au crible de sa pénétrante analyse cette idée d'une Substance matérielle. Déjà

Locke qui, cependant, ne mettait pas en doute la réalité de la matière, s'était efforcé de montrer que l'idée de Substance n'était pour nous guère autre chose qu'un nom, le mot qui fixe un faisceau de qualités qui constituent tant bien que mal l'objet matériel, un symbole destiné à servir de substitut à une réalité qui au fond nous échappe. Berkeley va plus loin encore.

On appelle Substance, dit-il, le substratum des qualités sensibles, on n'en a pas directement la perception, on ne la conçoit que par la *relation* qu'elle soutient avec les qualités sensibles, et comme leur support, comme ce qui est déployé sous les qualités sensibles, et en particulier sous l'étendue. Elle est donc quelque chose d'entièrement distinct en nature de l'étendue, puisque la chose supportée doit être différente de la chose qui supporte. Mais cela même est contradictoire, car tout déploiement est de l'étendue ; et par conséquent il faudrait qu'il y eût une étendue distincte de l'étendue de la chose sous laquelle elle est déployée. Il y a là dans l'idée d'une Substance matérielle une nouvelle contradiction. Ainsi, dire que la matière est le support des qualités premières ou secondes n'a aucun sens, et nous n'avons aucune idée ni positive, ni négative de la matière.

Pourtant il reste à dissiper une dernière illusion, la plus profonde peut-être et la plus invincible. Si les corps n'ont pas d'existence en dehors de l'esprit, comment se fait-il que nous les voyions comme *extérieurs* à nous, comme distants de nous? L'extériorité ou la distance qui constituent proprement la corporéité des objets sensibles, voilà, semble-t-il, la preuve même de l'existence des corps ; en tout cas c'est le fondement de notre croyance à leur existence, et, dût cette croyance être détruite, l'illusion subsisterait encore. Or Berkeley montre, avec une ingéniosité merveilleuse, que l'analyse même des données de l'expérience conduit à nier l'existence de la réalité objective de ces éléments qui constituent la corporéité.

C'est leur distance entre eux ou par rapport à nous qui

nous conduit à extérioriser nos sensations dans un objet; mais, si on en analyse les conditions, on s'apercevra bien vite que la distance n'est point une réalité que nous puissions saisir directement et comme par intuition; elle est un produit de notre jugement, l'expression d'une association habituelle entre certaines sensations visuelles, tactiles, musculaires; elle n'est donc rien d'extérieur à l'esprit. Ainsi se trouve ruinée définitivement la réalité de l'existence matérielle. Tout ce qui la constitue : les qualités sensibles premières ou secondes, la substantialité, l'extériorisation ne sont que des sensations ou des associations de sensations. Mais cette conclusion, conséquence dernière et inévitable du Sensualisme, ne vient-elle pas aboutir au Scepticisme? Si toute la réalité des choses sensibles se réduit à une succession de sensations ou d'images, qui peut nous garantir que le Monde n'est pas l'œuvre de notre imagination et comme le jeu de notre fantaisie? C'est là, semble-t-il, l'écueil contre lequel vient se briser forcément l'Empirisme. Locke n'y avait échappé que par une inconséquence, en maintenant la réalité des choses matérielles que tout son système tend à nier. Berkeley prétendit l'éviter en restant conséquent avec les principes du Sensualisme et il tenta de montrer de ce point de vue même « l'extravagance » du Scepticisme, la réalité du Monde. Mais pour cela, comprenant que si la conscience individuelle restait le centre de la connaissance la position était intenable, il déplace ce centre et transporte en Dieu le Monde même des sens.

Si l'analyse de la perception aboutit à nier la réalité de la matière en tant que distincte de l'esprit, il n'en faut pas conclure que les objets sensibles dont l'ensemble constitue notre Monde n'ont aucune réalité objective ; ils ont, en effet, une universalité et une fixité qui les rendent indépendants de notre esprit individuel, qui en font un objet possible pour tous les esprits, en un mot ils ont une réalité en dehors des individus. Mais cette réalité qui n'est pas une existence matérielle ne peut venir que d'une Intelligence infinie qui possède ces

idées d'une façon permanente. Bref, si le Monde sensible n'existe pas en soi, il n'est pas non plus un rêve de mon esprit, il existe en Dieu qui le pense éternellement. Maintenant, si, pour Berkeley, c'est Dieu qui sauve le Sensualisme de ce Scepticisme qui semble être son fruit naturel, en faisant de la réalité du Monde sensible, en dehors de l'existence fuyante et vraiment insaisissable du flux des sensations de la conscience individuelle, l'objet permanent de l'Intelligence divine, il convient d'ajouter que, pour échapper à ce paradoxe d'un Dieu pensant le Monde sensible, Berkeley, dans ses derniers écrits, confesse que le Monde sensible, qui existe dans l'Intelligence divine n'est sans doute pas identique au Monde que nous représentent nos sens ; que notre Monde n'est au fond que *l'expression* du Monde divin, que nos sensations et la complexité de leurs combinaisons ne sont que les modes suivant lesquels Dieu affecte notre sensibilité pour nous manifester sa Pensée. Elles expriment en nous le décret divin et sont comme le chiffre secret de la création. La réalité du Monde tel qu'il apparaît à nos sens ne serait donc qu'une réalité symbolique. Un symbolisme dont nous ignorerions la clef, tel semble devoir être le dernier mot du système de Berkeley.

Cependant ce recours à Dieu et ce symbolisme admissibles dans les théories rationalistes pour qui le Monde des sens et le Monde intelligible, le Monde absolu diffèrent, n'étaient-ils pas contradictoires dans le Sensualisme? N'était-il pas absurde pour l'Empirisme de vouloir fonder le Monde sensible, *en tant que sensible,* sur l'Être qui par définition est dépourvu de toute sensibilité, sur Dieu; et d'autre part recourir, pour éviter cette absurdité, à l'expédient d'un symbolisme, n'était-ce pas reconnaître l'insuffisance du point de vue sensualiste, n'était-ce pas l'aveu même de son impuissance.

Purger le Sensualisme de tout ce qui lui était étranger, le pousser jusqu'à ses dernières conséquences et sans s'effrayer du mot ni de la chose, oser s'avouer à lui-même, oser avouer

aux autres son Scepticisme, telle fut l'œuvre de Hume. Il dit nettement que le Sensualisme s'enfermait, par ses principes mêmes, dans les limites exclusives de la sensation ; qu'il devait accepter la sensation comme donnée première sans chercher à expliquer davantage son apparition, car ce serait prétendre sortir de la conscience, ce qui est absurde ; et qu'à ce point de vue le Dieu de Berkeley était aussi extérieur à la conscience que la matière de Locke ; que, par conséquent, si c'est l'ordre de nos sensations qui constitue la réalité du Monde, cet ordre ne pouvait venir que de l'esprit humain lui-même et, comme, pour le Sensualisme, il ne peut y avoir dans l'esprit d'autre activité organisatrice que l'activité sensible, il admit que c'était dans l'activité des facultés sensibles, dans l'imagination et dans l'habitude, que se trouvait le principe qui organise les données de la conscience. En même temps il comprit qu'un ordre qui prétend reposer tout entier sur les lois de l'imagination ne pouvait être qu'un ordre tout subjectif, et que par conséquent la réalité qui appartient au Monde était tout juste celle d'une fiction, d'une fiction qui sans doute a réussi et réussit encore, mais dont rien ne peut garantir le succès à venir.

Pour Hume, comme pour Berkeley, comme pour Locke, une seule source de connaissance : l'expérience, le sens externe ou interne, qui fournit à la conscience ses données élémentaires, sa matière ; et toute la connaissance n'est qu'une combinaison plus ou moins complexe, qu'un assemblage ou une construction de ces éléments. Mais, tandis que Locke et Berkeley croyaient à la valeur absolue de la réalité que fournissent les sens, à une existence indépendante des consciences individuelles, à une existence en quelque sorte fixe et immuable de cette réalité, à une matière ou à un Dieu extérieur à la conscience individuelle, Hume prétend détruire ce fantôme d'une existence absolue, extérieure à la conscience ; montrer que le Sensualisme enferme la connaissance dans la conscience individuelle et comment l'apparence d'une existence indépendante de notre conscience que nous prêtons au Monde,

n'est que le produit d'un jeu naturel de notre imagination. Et d'abord point d'existence « en soi », point d'existence qualitativement différente de ce qui existe. Or, dans ce qui nous semble exister, dans les images qui traversent notre conscience, rien au fond qui permette de lui attribuer l'existence, c'est-à-dire la *permanence* et *l'extériorité*. Donc point d'existence extérieure à l'esprit, point de réalité objective pour l'esprit individuel réduit aux seules données immédiates de la conscience. Le « scepticisme à l'égard des sens », voilà la première conclusion du Sensualisme conséquent.

Pourtant c'est un fait que le Monde existe : il faut l'expliquer, et, puisque l'esprit humain est ici réduit à lui-même, il faut qu'il découvre en lui-même le principe de cette explication. Or ce n'est pas dans la sensation ou le sentiment que peut se trouver un principe d'organisation pour la connaissance de l'existence du Monde. En elles-mêmes les sensations sont un monde fuyant et insaisissable, un indéchiffrable chaos sans ordre et sans lien. Mais il y a précisément dans l'esprit une faculté qui introduit dans ce chaos un ordre, une permanence qui rend possible la connaissance de l'être, c'est l'imagination qui, pour Hume, n'est plus seulement la faculté libre par excellence « qui sépare les idées et les met à nouveau dans la forme qui lui plaît », mais une faculté organisatrice dont les opérations sont soumises à des lois naturelles, et ces lois sont des principes d'union et de cohésion entre les données élémentaires de la conscience, entre les idées simples, « une espèce d'attraction qui dans le Monde mental se montre aussi féconde en effets extraordinaires que celle du Monde matériel et qui se présente sous des formes aussi nombreuses que variées[1] ».

Or, si nous considérons ces principes au point de vue qui nous occupe, celui de la connaissance de l'existence du Monde en dehors de l'instantanéité « du présent de la sensa-

1. Hume, *Traité de la Nature humaine*, De l'Entendement, 1re partie, section IV.

tion actuelle, la seule relation qui nous intéresse est celle de la causalité, car c'est la seule qui puisse être suivie plus loin que nos sens et nous révéler l'existence des objets que nous ne voyons pas et que nous ne sentons pas. Or si on examine l'origine de cette relation on est frappé du fait qu'elle ne provient ni de l'intuition, ni du raisonnement, ni même de l'expérience.

Ni de l'intuition, car nous n'avons pas la vision immédiate de la production de l'effet par la cause ; ni de la démonstration car le rapport de cause à effet est un rapport synthétique, que dès lors la non-existence d'un des termes de la relation causale par rapport à l'autre n'implique pas contradiction et que par suite il est impossible au raisonnement de tirer analytiquement un fait d'un autre ; ni de l'expérience enfin, car si l'expérience peut sans doute fournir des rapports synthétiques, des rapports entre faits hétérogènes elle ne fournit jamais que des exemples, et ne nous autorise jamais à généraliser le rapport particulier. Or c'est précisément cette généralisation qui constituerait le principe de la causalité : c'est la nécessité ou la constance du rapport donné. D'où peut donc venir ce lien de nécessité entre choses hétérogènes s'il ne résulte ni de l'intuition, ni de la déduction, ni de l'expérience. C'est l'imagination, suivant Hume, qui fournit ce rapport : par quel mécanisme ? En premier lieu, grâce à une habitude qui établit entre deux perceptions ou deux groupes de perceptions une association indissoluble, de telle sorte que l'apparition de l'une fait que nous nous représentons aussitôt l'apparition de l'autre ; en second lieu, grâce à une croyance à l'existence de cette apparition.

Deux objets, deux groupes de sensations ont été constamment liés ensemble dans l'expérience, cette répétition engendre une habitude qui lie dans l'imagination l'un à l'autre ces deux groupes, si bien que, l'un des groupes réapparaissant à notre conscience, l'imagination par une sorte de glissement nous présente immédiatement l'autre comme existant ; or c'est dans ce passage d'un fait présent à l'idée d'un autre fait

conçu comme existant que consiste précisément le rapport de causalité, c'est là non une relation tout abstraite, mais un rapport concret, et sa généralité lui vient seulement de la possibilité indéfinie de répétition qu'enferme l'habitude. Mais quand on a expliqué par l'habitude la liaison qu'opère l'imagination entre une impression présente et l'idée d'un objet, on n'a pas encore expliqué complètement le rapport de cause à effet, car il s'agit non pas purement et simplement du passage d'une impression à l'idée d'un objet, mais bien à l'idée de cet objet conçu comme existant, c'est-à-dire du passage d'une impression à la croyance en une existence.

Qu'est-ce que cette croyance à l'existence? La croyance à la réalité d'un objet suppose sans doute l'idée de cet objet, mais elle suppose encore quelque chose, car nous ne croyons pas à la réalité de tous les objets dont nous avons l'idée; d'autre part l'existence n'est pas une qualité de l'objet qui s'ajouterait aux autres qualités, car l'existence n'ajoute rien à l'idée de l'objet; de là suit, puisque la différence entre le simple concept et la croyance à l'existence d'un objet ne réside pas dans les éléments dont se compose l'idée que nous en avons, qu'elle doit dépendre de la *manière* dont nous la concevons. Or, à ce point de vue, on peut dire que toute la différence qui sépare l'idée ou l'image d'un objet de la perception réelle de cet objet c'est, suivant Hume, le degré de vivacité de sa représentation; c'est cette vivacité qui mesure la réalité, et précisément la croyance ne fait rien de plus que de changer la manière dont nous concevons un objet en apportant à nos idées un surplus de force et de vivacité : « c'est une idée vive rapportée à une impression présente ou associée avec elle[1]; » et ce pouvoir de la croyance provient de ce que « lorsqu'une impression nous devient présente, non seulement elle fait passer l'esprit aux idées qui sont en relation avec elle, mais encore elle leur communique une partie

1. Hume. *Traité de la Nature humaine*, De l'Entendement, 3e partie, section VII.

de sa force et de sa vivacité[1] » ; il y a là une espèce de communication, et, comme dit Hume, un passage naturel de la disposition (habitude) qui va de l'impression aux idées. Tout le mécanisme de l'imagination dans la croyance consiste donc au fond dans l'artifice suivant : pour « réaliser » l'idée, l'imagination, grâce aux habitudes qui associent (par ressemblance ou par contiguïté) les impressions et les idées, communique à l'idée quelque chose de la force, de l'impression qui exprime la réalité même.

Ce qui distingue donc, au fond, dans l'imagination la croyance de la fiction, c'est que la fiction est toute libre tandis que la croyance enchaîne l'imagination et elle l'enchaîne par la force de l'habitude qui opère une liaison indissoluble entre l'idée d'un objet et quelque chose d'actuellement présent à la conscience.

Telle est, suivant Hume, l'explication de la relation causale ; maintenant si le principe de causalité nous permet de relier les objets entre eux et d'induire de la présence de l'un l'existence des autres, si par là il nous permet de sortir des limites du présent pour relier dans l'espace et le temps l'existence actuelle à l'ensemble des existences qui composent l'Univers, encore suppose-t-il la stabilité même de l'existence de l'Univers, la permanence. Or, comment Hume peut-il poser dans son système, où l'existence se réduit tout entière à la perception qu'on en a dans l'instantanéité du présent, cette permanence de l'existence qui fait la continuité de l'Univers et seule permet d'y introduire l'ordre nécessaire qu'exige la causalité? N'y a-t-il pas là pour le système une pierre d'achoppement ? Hume a bien vu l'importance de l'objection et il a tenté d'y répondre, à l'aide des principes de son système, sans sortir de l'esprit humain, sans autre secours que le mécanisme de l'imagination et ce mécanisme consiste ici : 1° à attribuer un rapport d'identité à des perceptions brisées et interrompues, mais semblables ; 2° dans

1. Hume, *Traité de la Nature humaine*, De l'Entendement, 3e partie section VIII.

la tendance produite par cette illusion à unir ces apparitions brisées par une existence continuée ; 3° dans la croyance en la réalité de cette existence grâce à la force et à la vivacité de conception qui résulte de cette tendance.

En résumé, dit Hume, « les gens du vulgaire *supposent* que leurs perceptions sont leurs seuls objets et, en même temps, ils *croient* à l'existence continuée de la matière ; nous devons expliquer l'origine de cette croyance d'après cette supposition : or, d'après cette supposition, c'est une fausse opinion que ces objets ou perceptions soient identiquement les mêmes après une interruption et, par conséquent, l'opinion de leur identité ne peut point dériver de la raison, mais doit être le produit de l'imagination. L'imagination est entraînée à cette opinion uniquement par la ressemblance de certaines perceptions puisque nous remarquons que ce sont seulement nos perceptions semblables que nous inclinons à supposer identiques. Cette tendance à prêter l'identité à nos perceptions semblables produit la fiction d'une existence continuée puisque cette fiction aussi bien que l'identité est réellement fausse, comme le reconnaissent tous les philosophes, et n'a d'autre effet que de remédier à l'interruption de nos perceptions, interruption qui est l'unique particularité contraire à leur identité. En dernier lieu, cette tendance produit la croyance au moyen des impressions présentes de la mémoire, puisque sans le souvenir d'anciennes sensations il est clair que nous ne croirions jamais à l'existence continuée des corps[1] ».

Ainsi s'expliquerait, pour Hume, la connaissance de l'existence du Monde par le double mécanisme de la causalité et de la croyance en une existence continuée. Qu'on le remarque, l'originalité de Hume consiste à avoir montré qu'en affirmant cette existence l'esprit humain est incapable de sortir de soi-même et que c'est en lui-même qu'il trouve

1. Hume, *Traité de la Nature humaine*, De l'Entendement, 4e partie, section II.

les conditions nécessaires et suffisantes de cette affirmation ; il construit lui-même son Monde d'une part à l'aide des matériaux qui sont les données élémentaires de la connaissance spontanée et qu'il trouve en lui comme le contenu de sa conscience (empirique), quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine ; et d'autre part à l'aide de certaines lois de l'imagination qui organise ce contenu et lui donne la forme de la connaissance, l'existence permanente qui échappe à ses matériaux mêmes. Cependant Hume ne s'y est pas trompé ; l'existence qu'atteint ainsi l'esprit n'est qu'une apparence d'existence, une illusion fondée assurément, mais enfin une illusion. Sans doute la connaissance n'est pas une construction tout arbitraire, l'œuvre de la fantaisie individuelle ; l'imagination qui la crée obéit à des lois fixes, universelles, les lois de l'habitude ; mais ces lois dont la valeur est tout entière dans le long passé qui les soutient, n'ont rien d'absolu, rien n'en garantit la valeur à venir, rien n'en garantit la pérennité.

Dégagé de tous les éléments étrangers qui l'entachaient plus ou moins de Rationalisme, réduit à ses seules ressources : les données élémentaires de la conscience empirique et le pouvoir de l'imagination, le Sensualisme aboutit, en fin de compte à cette étrange conclusion, que la connaissance dont il prétendait fournir la justification, n'est au fond qu'une fiction, une fiction qui réussit ; et le dernier mot du système appartient au Scepticisme.

Avec Hume s'achève ce courant de la pensée philosophique qui, depuis Locke, s'était constitué en opposition avec le mouvement rationaliste ; et tandis que le Rationalisme, dans son effort pour donner à la connaissance une valeur absolue aboutissait à ce résultat que la connaissance, qui est la fonction même de la pensée humaine, lui est cependant étrangère en quelque manière puisqu'elle ne s'achève qu'en Dieu, et met ainsi la pensée humaine comme sous l'empire d'une Pensée qui la dépasse, l'Empirisme dans son effort pour faire à la pensée humaine « sa part », pour relativiser

la connaissance en l'expliquant par le seul mécanisme de notre conscience opérant sur ses données élémentaires, aboutit à une conclusion opposée mais tout aussi ruineuse : sans doute la connaissance est en son fond accessible à l'esprit humain puisqu'elle n'est, au fond, qu'un produit de cet esprit, mais cette connaissance n'a pas de valeur parce que reposant sur les lois de la sensibilité, étant l'œuvre de l'imagination, elle est bâtie sur un sable mouvant ; et l'analyse des conditions de la Pensée aboutit pour l'Empirisme à nier la valeur même de la Pensée.

Une Science vraie, mais au prix d'une Pensée hétéronome, une Pensée capable de connaître par elle-même parce qu'elle construit elle-même son objet, mais au prix d'une Science sans vérité, telle est la conclusion contradictoire où conduit, au point de vue du problème théorique, l'examen des deux grands mouvements de la pensée moderne, l'Innéisme qui, avec Leibnitz, avait épuisé son principe, l'Empirisme qui, avec Hume, avait épuisé le sien. Pour en sortir il fallait que la pensée moderne enfantât une idée nouvelle.

Ce fut l'idée de la *Critique*, l'invention du génie de Kant.

Le point de départ de Kant est le fait même de la Science (Mathématique ou Physique), c'est-à-dire le fait de l'accord de notre pensée avec les choses. Et le problème philosophique consiste dans la justification de ce fait, dans l'explication de la possibilité de cette existence de la Science. Nous reconnaissons le problème théorique agité entre les rationalistes et les empiristes. Seulement la Science pour le Rationalisme dogmatique était une connaissance de l'Absolu ; or, pour Kant comme pour les empiristes, le seul être qu'atteigne notre humaine Intelligence est l'être que nous présentent nos sens, c'est-à dire le phénomène ; la seule intuition dont notre esprit soit capable est l'intuition sensible ; l'intuition intelligible qui serait précisément la connaissance de l'Absolu lui est refusée en vertu de sa constitution même. La Science

est donc bien, comme l'ont montré les empiristes, une connaissance du relatif.

D'autre part, elle est aussi, comme ils l'ont entrevu, une construction de notre esprit qui organise, suivant certaines lois, les données brutes de l'intuition, mais il s'en faut que cette construction soit simplement l'œuvre de l'imagination et de l'association des idées, ce qui réduit la Science à n'être qu'une représentation fortuite et momentanée des choses, exacte par hasard et pour le moment. Si Kant n'attribue à la Science qu'une valeur relative, il lui reconnaît au moins cette nécessité et cette universalité sans lesquelles il n'y a point d'objectivité, c'est-à-dire, en somme, point de vérité. S'il en fait une construction de l'esprit humain, il y voit, du moins, la marque de ce qu'il y a dans l'esprit humain d'universel et de nécessaire, de la Raison.

Kant s'attache donc à démontrer, d'une part, que la Science est relative : et il le démontre non par des raisons tirées de l'expérience, mais par la nature a priori de la pensée humaine qui est radicalement *sensible*, et, d'autre part, qu'elle a une valeur objective parce que l'objet lui-même n'est posé qu'en vertu des lois de la Pensée suivant lesquelles s'organise la perception des objets ; ainsi la Raison, loin de recevoir des choses sa loi, la leur impose. Au fond, la Science pour notre esprit consiste à prendre conscience de cette action de la Raison sur les choses, et à reconnaître dans son objet l'ordre nécessaire qu'elle-même y a introduit. La Science n'est donc plus l'accord de la Pensée avec une réalité étrangère, qu'on l'appelle matière ou idée ; c'est l'accord de la Pensée avec elle-même, la réflexion sur sa propre action. On peut définir l'idée critique, l'idée d'une détermination imposée à la réalité des choses par l'esprit humain.

Dès lors, l'esprit humain, non plus sans doute comme sensibilité, mais comme Raison, devient proprement législateur ; il ne reçoit plus sa Science de Dieu, il est lui-même le démiurge du Monde ; c'est sa propre autonomie qui lui garantit la valeur de la Science : et cette conception permet

de concilier les deux termes du problème qu'avaient opposés le Rationalisme dogmatique et l'Empirisme : une connaissance vraie, une connaissance qui soit l'œuvre de l'esprit humain.

Il faut revenir, pour y insister, sur le développement de cette conception. La première démarche de Kant, disions-nous, consiste à établir le caractère phénoménal et relatif de la connaissance. Le Rationalisme ne distinguait pas essentiellement la pensée humaine de la Pensée absolue. Malebranche l'avait dit : notre Science était pour lui une vision en Dieu. Kant ruina cette conception, il établit que nous ne pouvons penser un objet qu'en le saisissant d'abord à travers les formes de notre faculté de percevoir elle-même, les formes de la Sensibilité. Ainsi les choses ne peuvent entrer dans le champ de notre conscience et devenir pour nous une matière pensable, connaissable, qu'en s'informant dans notre intuition sensible, qu'en devenant des phénomènes (φαινόμενα).

L'espace et le temps ne sont point des propriétés des choses, car ils sont la forme de toute intuition et ils ne sont point des concepts, des idées, parce qu'ils répugnent à la forme de l'Intelligence.

Ils enferment à la fois l'Un et l'Infini, non l'Un universel du concept, mais l'Un absolu où le tout est antérieur aux parties et rend seul possibles les parties comme des limitations de ce tout ; non l'Infini indéterminé de l'Entendement, mais l'Infini véritable où la division ne comporte point de parties et implique, en chacun de ses moments, la réalité du tout. Ainsi l'espace et le temps sont des intuitions, mais des intuitions d'un genre tout spécial, purement formelles, où s'encadrent toutes les intuitions de l'expérience. Il suit de là immédiatement que les objets de notre perception sont nécessairement relatifs à cette forme de notre esprit et que nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont en eux-mêmes ; ils ne sont point sans doute pour cela de simples apparences, de pures imaginations. Ils ont une réalité empirique et en même temps leur idéalité nous est révélée au point de vue absolu.

« Ce que nous avons voulu dire, écrit Kant, à la fin de l'Esthétique transcendentale, c'est donc que toutes nos intuitions ne sont autre chose que des représentations de phénomènes, c'est que les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons et que leurs rapports ne sont pas non plus réellement ce qu'ils nous apparaissent ; c'est que, si nous faisons abstraction de notre sujet ou seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent, parce que rien de tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réciprocité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons, et cette manière qui nous est propre peut fort bien n'être pas nécessaire à tous les êtres, bien qu'elle le soit à tous les hommes[1]. »

Cette conception est, on le voit, la justification rationnelle, la démonstration de la relativité de notre connaissance. Elle ruine le Rationalisme dogmatique qui poursuivait la connaissance de la réalité absolue des choses, et le dualisme des purs cartésiens qui voyait dans l'étendue mathématique l'essence absolue des corps, et le mécanisme cartésien qui prétendait réduire les phénomènes à des éléments intelligibles, qui, selon l'expression de Kant, intellectualisait le sensible. Pourtant, le phénoménisme de Kant, fondé a priori, explique le grand fait qui avait servi de point de départ à la spéculation cartésienne et même leibnitzienne, l'application des mathématiques aux choses. Par la théorie de l'intuition pure, elle justifie la possibilité des mathématiques, la nécessité des jugements synthétiques sur lesquels elles repo-

1. Kant, *Critique de la Raison pure. Esthétique transcendentale*, 1re partie, remarques générales, § 8.

sent, et elle explique comment elles s'appliquent aux choses puisque les choses n'existent pour nous que dans leurs rapports avec cette intuition pure, objet des mathématiques.

Cependant il ne suffit pas que le phénomène, pour être connu, soit senti, il faut encore qu'il soit pensé. Or, cette transformation suppose quelque chose que la sensibilité ne fournit pas, un acte qui ramène à l'unité nos représentations, un acte de spontanéité qui s'oppose à la pure réceptivité de la sensibilité : cet acte est la fonction du jugement. Cependant il y a deux sortes de jugements : les uns, les jugements empiriques ou de perception, n'expriment qu'une unité toute relative et toute momentanée, l'unité de la conscience individuelle, ils ne sont valables que pour le sujet qui les forme, ils n'ont point de valeur objective ; les autres, les jugements d'expérience, valent non seulement pour notre conscience individuelle et à un moment du temps, mais pour toute conscience et en tout temps. Ils présentent un caractère de nécessité et d'universalité qui leur confère l'objectivité. Seuls de tels jugements constituent pour nous la connaissance proprement dite, la connaissance de l'expérience. L'expérience est ainsi la connaissance des phénomènes en tant que leur existence est soumise à des lois universelles et nécessaires ; et l'ensemble des objets de l'expérience actuelle ou possible constitue la Nature, le Monde. Quand nous parlons de connaissance, c'est de la connaissance des phénomènes comme constituant une Nature, c'est de l'ensemble de l'expérience que nous voulons parler. Comment cette connaissance qui existe en fait — en fait il y a une Physique, une connaissance de la Nature — est-elle possible ?

Pour répondre à cette question, remarquons, d'abord, que toute la différence qui sépare les jugements d'expérience des jugements empiriques porte non pas sur leur contenu des phénomènes — qui est le même dans les deux cas — mais sur leur forme : la liaison des perceptions, laquelle dans un cas n'a qu'une valeur subjective et toute contingente comme la conscience individuelle qui la pose, dans l'autre, a une valeur

objective et nécessaire pour toute conscience en général. Le jugement d'expérience n'est donc qu'un jugement de perception qui a la forme de l'universel, un jugement de perception universalisé. Mais à quelle condition pouvons-nous attribuer à un jugement empirique l'universalité et la nécessité qui le transforment en un jugement objectif? A la condition que cette union des représentations dans la conscience qui constitue le jugement soit posée, non pas comme le résultat de circonstances empiriques, toujours particulières et contingentes, mais comme le produit d'une détermination a priori de l'Entendement.

C'est la Logique générale qui nous fournit la forme de tous les jugements possibles, tous les modes possibles d'unification des représentations dans la conscience en général. Mais la Logique a un usage purement formel, elle constate la forme des jugements ; elle est une sorte de description de la faculté de juger ; il ne faut pas lui demander un principe de subsomption. Cependant, comme les moments logiques épuisent la faculté de liaison de l'Entendement, et qu'il ne peut y avoir un Entendement en dehors de l'Entendement même, Kant fut amené à se demander si ces moments du Jugement que la Logique énumère et décrit n'ont point un autre usage que leur usage formel, s'ils n'enferment pas les principes qui déterminent l'union des représentations dans la conscience, s'ils ne sont pas précisément les organes au moyen desquels notre pensée s'assimile les choses. Les fonctions logiques du Jugement, ainsi vivifiées et prises pour normes de nos intuitions des objets, sont ce que Kant a appelé du nom, déjà fameux, de catégories.

D'ailleurs Kant ne s'est pas borné à déterminer ainsi les catégories par induction et comme du dehors ; il en a cherché le principe commun, afin de pouvoir établir la légitimité de leur usage. Toutes les catégories ont pour fonction de ramener d'une façon déterminée à l'unité de la conscience en général, la diversité des représentations ; c'est dans cette réduction du divers à l'unité suivant une loi que se trouve

leur fondement commun, le principe général dont elles ne sont que des spécifications différentes.

Or cette réduction n'est au fond que l'Acte même de la pensée. La matière de la connaissance, en tant qu'elle est primitivement une pure diversité d'éléments épars, est radicalement inintelligible. Pour qu'elle devienne intelligible, il faut qu'elle soit comme ramassée en un centre, qu'elle soit posée par rapport à l'identité de la conscience. Or cette union, cette *identification* des données sensibles, qui en fait les objets de la conscience, non pas sans doute d'une conscience individuelle et empirique mais de la conscience une en tous, de la conscience pure, c'est l'Acte de la pensée dans son originaire aperception.

Cette liaison des éléments de l'objet ne vient donc pas de l'objet, des choses, elle est l'œuvre de l'Entendement, elle est son action et sa vie. Et d'autre part, comme c'est par leur participation à l'Entendement et à ses lois universelles que chaque conscience individuelle est capable de connaître, c'est par cette action de la Pensée que la valeur objective de la connaissance est assurée. L'objectivité n'est donc rien autre chose, en dernière analyse, que la nécessité de la liaison des représentations.

Ici une question nouvelle se pose : comment cette liaison est-elle possible? Comment est possible la subsomption d'intuitions sensibles sous les concepts purs de l'Entendement? Cette subsomption exige entre ses termes une homogénéité essentielle. Or il y a précisément entre les deux termes, l'intuition empirique, le concept pur, une hétérogénéité radicale. Il faut cependant que cette subsomption du contenu empirique de la conscience sous les catégories de l'Entendement, qui est la condition nécessaire de l'expérience, soit possible. En effet il y a justement un terme moyen homogène, d'une part à la catégorie, de l'autre à l'intuition sensible et qui est à la fois *intellectuel* et *sensible* : c'est la détermination du temps. Le temps est la forme des phénomènes ; il est donc homogène aux phénomènes. D'autre part il est la

forme *a priori* de la conscience (empirique) et à ce titre il est susceptible de déterminations nécessaires et universelles, il est donc homogène à la catégorie, à l'Entendement. Ainsi le temps fournit cette représentation intermédiaire que Kant appelle un *schème* et qui permet d'appliquer la catégorie aux phénomènes, de subsumer les phénomènes sous la Catégorie. Le schème est comme une catégorie sensibilisée, et sans schème la catégorie ne représente aucun objet. « Le schématisme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret. [1] » Kant tout au moins nous laisse cependant entrevoir cette secrète production de l'Esprit. Le schème n'est ni une sensation, ni une image, il est un produit non de l'imagination simplement reproductrice, mais de l'imagination pure et par conséquent productrice de l'objet, de sa forme du moins. Il faut bien qu'elle soit productrice, qu'elle anticipe sur l'expérience pour exprimer les Concepts purs qui sont déterminants *a priori*; et elle les exprime sous forme figurative, au sein des intuitions sensibles; et ainsi le schème, création spontanée de l'Esprit, détermine à l'avance et d'une manière universelle non pas sans doute le contenu même de nos représentations, lequel reste toujours empirique, mais la seule manière dont ce contenu pourra nous être donné pour être assimilé par notre pensée.

La théorie de la Sensibilité nous a fourni la forme générale des choses, la phénoménalité; la théorie des catégories nous donne la forme de l'objectivité en général, la forme nécessaire et universelle de la Science. La théorie du schématisme permet de déterminer les règles suivant lesquelles le phénomène devient objet de Science; la condition qui rend possible l'intuition comme objet d'expérience est double : il faut d'abord que la chose sentie ait une grandeur extensive, qu'elle soit susceptible d'être quantifiée, c'est-à-dire au fond qu'elle

1. Kant, *Analytique*, liv. II, ch. 1, *Du Shématisme de l'Entend. pur*.

entre dans l'espace et dans le temps. Et ce principe explique l'application des mathématiques à la réalité. Il faut ensuite que la chose ait une grandeur intensive, une qualité qui soit la matière, le contenu de la perception. Cette qualité ne nous est donnée qu'*a posteriori* ou plutôt c'est la *donnée* proprement dite de la connaissance ; mais encore peut-on dire *a priori* qu'elle doit avoir un certain degré de réalité. Ce sont là les deux principes qui correspondent aux deux premières catégories et en règlent l'application à l'intuition. En second lieu il y a les conditions qui rendent possible la liaison des intuitions comme objets d'une même expérience. Ce sont « les Analogies de l'expérience » qui correspondent à la troisième catégorie et en déterminent l'application aux objets. Les phénomènes s'unissent dans le temps de trois manières : ils durent, ils sont successifs, ils sont simultanés ; 1° Ils durent, cela veut dire seulement qu'ils sont rapportés au temps, qu'ils sont perçus dans le temps. Et pour cela il faut qu'ils aient au sein même de leurs changements quelque chose de permanent : c'est le principe de la permanence de la Substance. 2° Ils se succèdent et il faut qu'il y ait dans cette succession un ordre nécessaire, condition de leur objectivité même, c'est le principe de la liaison des effets et des causes. 3° Ils sont simultanés, mais la simultanéité elle-même ne peut être perçue qu'à travers la succession et à la condition que nous puissions intervenir l'ordre des perceptions successives. Or, pour que cette condition soit possible, il faut que les éléments simultanés soient dans un rapport d'action réciproque. C'est le principe de l'action réciproque.

Il reste à déterminer le rapport des objets de l'expérience avec notre faculté de penser, détermination qui correspond à la quatrième catégorie et qui permet de poser les questions de la possibilité, de la valeur et des limites de notre connaissance. Or, le rapport de l'existence à notre pensée est triple : l'existence peut être conçue par nous : 1° comme *possible*, comme s'accordant avec les conditions formelles de l'expé-

rience ; 2° comme *réelle*, comme s'accordant avec les conditions matérielles de l'expérience ; 3° comme *nécessaire*, comme ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience.

Tel est le système de la Science selon Kant ; embrassons-le d'un coup d'œil. Le problème qui domine toute la spéculation philosophique des modernes est d'expliquer comment nous pensons le *réel*, comment notre *connaissance* est *objectivement vraie*, comment les lois de *notre esprit* s'accordent avec les lois des choses, ou encore, en d'autres termes, puisque la *Science* est précisément cette connaissance vraie des choses, de justifier la Science.

Mais s'il s'agit, comme l'a cru le Dogmatisme, d'une connaissance de la *réalité absolue* des choses, le problème ainsi posé est insoluble, car une telle connaissance dépasse infiniment la portée de notre Intelligence. Cependant la Science existe. Il faut donc que la réalité soit non pas une Existence absolue, étrangère à l'esprit humain mais une réalité analogue à la sienne où il se retrouve parce qu'il s'y est déjà mis. Sans doute il ne la produit pas tout entière, sans quoi il serait l'Esprit absolu, il serait Dieu. Mais il impose à la matière donnée de cette réalité sa détermination à lui, il en fait son objet propre, son Monde. Il est le démiurge du Monde de la Science. Il confère l'existence, la réalité même aux intuitions sensibles en les pensant.

L'existence n'est rien qui soit donné dans les objets comme leur étant inhérente (*beharrliches*) comme une qualité qui serait offerte à l'esprit et que l'esprit saisirait : l'existence n'ajoute rien à l'essence des objets, comme l'avait déjà dit Leibnitz, elle n'est que la position de l'objet, mais, là où Leibnitz voyait la marque de l'action divine, Kant montre l'action de l'esprit humain.

Une chose existe quand elle n'est pas simplement le phénomène d'une conscience individuelle et empirique, mais quand elle fait partie d'un ordre nécessaire qui subsiste pour

toute conscience. L'existence des choses a son principe dans la forme de la Pensée appliquée aux choses.

Cependant Kant a senti le besoin d'une faculté intermédiaire entre la Pensée et la sensation qui les unisse intérieurement. Déjà Descartes avait cru trouver dans l'imagination une sorte de connaissance mixte qui nous permettait de saisir dans la sensation confuse, l'essence intelligible du corps réel. L'idée de Kant est analogue : l'imagination est aussi pour lui la faculté intermédiaire qui permet le passage entre la Pensée et les choses. Seulement c'est dans un sens très différent et pour ainsi dire inverse ; pour Descartes l'imagination toute passive reçoit pour ainsi dire des choses mêmes la réalité matérielle et l'apporte aux idées de l'Entendement qui ont leur vérité intrinsèque ; pour Kant, les catégories ne sont pas des intuitions, des idées, mais des actes synthétiques qui déterminent l'existence des données auxquelles ils s'appliquent, de sorte que le rôle de l'imagination consiste à transporter aux données sensibles la réalité qui vient de l'Entendement; et dans ce transfert, d'ailleurs, l'imagination n'est pas passive ou simplement reproductrice, elle est productrice, créatrice en quelque manière.

Ainsi se vérifie la parole du philosophe ancien : l'esprit de l'homme est bien la mesure des choses. Il est vraiment agissant, il construit le réel par son action, il est autonome.

Mais il faut bien comprendre le sens de cette construction. Ce n'est point une création *ex nihilo,* comme si l'Esprit, dans sa Liberté absolue, était capable de tirer sa matière de son propre fond. L'esprit humain, qui est fini, n'a d'absolu que la *forme,* l'universalité et la nécessité de ses lois ; sa création consiste uniquement à *informer* un contenu qu'il n'a point fait et qui lui vient d'ailleurs. Et voilà pourquoi l'existence du Monde, la *réalité*, n'est point un absolu ; elle est simplement la forme de l'Absolu appliquée au relatif phénoménal. Et on comprend l'accord de l'esprit humain avec les choses, puisque les choses sont faites à sa mesure, et qu'il ne retrouve au fond des choses que sa propre loi.

Tel est le résultat positif de la *Critique de la Raison pure.* Le champ de notre connaissance est restreint au Monde des faits.

Et ce résultat positif conduit à déterminer d'une manière négative l'Être absolu, la réalité des « Choses en soi » comme une limite de notre expérience. La place reste ouverte, vide, il est vrai, pour un Monde de l'Absolu.

Cependant si notre prétention à connaître la réalité absolue est vaine, il reste que c'est pour notre Intelligence un indestructible besoin que de poursuivre la recherche de l'Absolu, un besoin qui a son fondement dans la nature même de notre esprit, en sorte que si cette poursuite est illusoire, une pareille illusion n'en demeure pas moins, après la *Critique* comme avant elle, naturelle et inévitable.

Prouver et expliquer cette illusion est précisément l'œuvre de la *Dialectique transcendentale* qui, en établissant directement l'impossibilité pour notre pensée de connaître l'Absolu, est comme la contre-épreuve de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendentales,* dont l'objet était d'établir la relativité de la connaissance.

L'unification que poursuit l'Entendement dans l'expérience est toujours inachevée. La Raison veut une unification sans condition. « Le principe propre de la Raison en général dans son usage logique est de trouver pour la connaissance conditionnelle de l'Entendement l'élément inconditionnel qui doit en accomplir l'unité [1]. » C'est dans ce passage du conditionnel à l'inconditionnel, du relatif à l'Absolu que consiste la forme de la Raison.

Or, Kant se propose de montrer que lorsque notre esprit fait un usage réel de cette forme logique de la Raison, il est conduit à une illusion. C'est, comme on le sait, l'objet de la *Dialectique transcendentale.*

Le principe qui exprime l'usage réel de la Raison (le passage du conditionnel à l'inconditionnel) peut être for-

1. Kant, *Dialectique transcendentale,* Introduction, II-C.

mulé comme il suit: l'existence d'un conditionnel donné suppose donnée la série entière de ses conditions, c'est-à-dire l'inconditionnel : principe synthétique (car le conditionnel se rapporte bien analytiquement à une condition, mais non à l'inconditionnel) et a priori (car la synthèse du conditionnel n'est pas une synthèse de l'expérience, laquelle est toujours conditionnelle). Maintenant l'existence du conditionnel peut être triple, existence du sujet, existence de l'objet (comme phénomène), existence en général. De là pour la Raison une triple poursuite de l'inconditionnel.

1° Pour le Sujet. L'unité du Sujet telle que l'a posée l'Entendement est une unité formelle (la liaison des phénomènes est une conscience) laquelle n'a de sens et d'application que dans son rapport au contenu qui lui est donné, au contenu de l'expérience ; mais cette unité, en tant que purement formelle, en tant que simple condition de la liaison des phénomènes actuels ou possibles en une conscience, est encore conditionnelle. La Raison, au contraire, pousse jusqu'à l'absolu l'idée de cette unité ; elle transforme l'unité de la conscience qui n'est que la forme de la représentation en une Existence absolue ; elle fait du Sujet non plus seulement l'action formelle qui rend possible la liaison des perceptions, mais une réalité substantielle, la source de nos perceptions. Or cette démarche de la Raison est illégitime quoique inévitable : le Moi substance, l'âme des métaphysiciens, est une illusion.

En effet, pour que le Moi fût autre chose qu'un principe formel d'unité, pour qu'il eût une réalité substantielle, d'où il tirerait la connaissance des choses comme de son fond, il faudrait qu'il pût être à lui-même l'objet d'une intuition intellectuelle ; à cette seule condition la catégorie de Substance qui suppose toujours une intuition donnée pourrait s'y appliquer. Or nous n'avons d'intuition que sensible, que s'appliquant aux choses données dans l'espace et le temps. La seule fonction de notre pensée, au fond, est la détermination des phénomènes comme objet d'une expérience possi-

ble; c'est simplement par rapport à cette expérience que la Pensée est pour nous quelque chose; faire de la Pensée une existence substantielle indépendante de l'expérience, c'est confondre l'abstraction possible d'une existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence du Moi possible séparément;

2° Pour l'objet (comme phénomène). Ici le conditionnel, le phénomène est toujours un terme d'une série; par conséquent, c'est dans la série intégrale des conditions du phénomène (série nécessairement régressive) que se trouve l'inconditionnel. Cette série est ce que nous appelons le Monde. Or, en suivant le fil des catégories nous considérons le Monde à un quadruple point de vue : au point de vue de la *quantité* nous concevons sa grandeur; au point de vue de la *qualité,* sa réalité; au point de vue de la *relation,* la causalité des faits (qui seule comporte une sériation et permet une régression); enfin, au point de vue de la *modalité,* le seul mode intéressant ici, dans la poursuite de l'inconditionnel, est le mode susceptible de sériation et qui permet une régression à savoir le passage de la contingence du conditionnel à la nécessité de l'inconditionnel.

Or, tandis que, pour le Sujet, l'illusion transcendantale ne produit d'apparence que d'un seul côté (l'idée d'un Moi Substance), pour l'Objet, la Raison aboutit, pour chaque point de vue sous lequel elle considère l'Objet, à deux conceptions également nécessaires et cependant contradictoires, preuve certaine qu'elle est la dupe d'une illusion. Et l'explication de cette antithétique naturelle est simple : en effet l'inconditionnel, quand il s'agit d'un conditionnel qui fait partie d'une série, peut être conçu de deux manières : ou bien il réside dans la série totale : c'est l'ensemble de la série qui est l'inconditionnel, chaque membre sans exception étant conditionnel; et alors la régression est infinie. Ou bien il est un membre de la série auquel tous les autres sont subordonnés, mais qui, lui, n'est soumis à aucune condition. Et ces deux points de vue sont contradictoires, tel est

le principe des *antinomies* de la Raison. Or ce conflit de la Raison avec elle-même ne fait qu'exprimer l'antagonisme des deux tendances qui sont comme les deux directions possibles de la Pensée, la tendance dogmatique qui se développe dans la série des thèses, la tendance empirique qui se développe dans la série des antithèses, et ainsi c'est l'analyse même de l'esprit humain qui nous découvre à sa source la raison du double mouvement des systèmes philosophiques. La lutte des systèmes figure et exprime le conflit de notre Raison avec elle-même. Mais ce divorce de la Raison avec elle-même serait ruineux pour elle, s'il devait être définitif, et la lutte des systèmes enseignerait le Scepticisme, si elle ne devait prendre fin avec la *Critique*. Heureusement l'opposition à laquelle nous avons affaire ici n'est pas celle d'objets étrangers à la Raison, que la Raison contemplerait du dehors comme un spectacle et entre lesquels il lui serait peut-être impossible de trouver un moyen terme ; c'est une opposition que la Raison a produite elle-même, par le jeu de son activité propre. Il lui appartient de la dissiper.

En effet, dans la tentative pour concevoir un Monde absolu, la Raison applique un raisonnement valable seulement pour une existence absolue à une existence toute relative. Le Monde de l'expérience n'est jamais entièrement donné, il n'est pas un tout inconditionnel. Toutes les antinomies tiennent donc à une erreur commune qui consiste à poser comme absolu un Monde dont la relativité est l'essence, à faire du Monde qui nous apparaît dans l'espace et le temps quelque chose d'absolument réel. Ainsi la théorie des antinomies de la Raison confirme les résultats de l'*Esthétique transcendantale* ; elle en est la contre-épreuve. Cette théorie apporte encore un autre enseignement : elle établit à côté de la relativité du Monde des phénomènes la possibilité d'un autre Monde, le Monde de l'Absolu, le Monde nouménal. En effet, si on considère dans les antinomies non plus seulement le conflit de la Raison avec elle-même dans son effort pour réaliser l'absolu du Monde mais plus particulièrement la solution cri-

tique à laquelle chaque antinomie nous conduit, on est conduit à une distinction d'un intérêt capital. Pour les deux premières il apparaît que les deux termes de l'antinomie, la thèse et l'antithèse sont également fausses puisqu'elles affirment l'une et l'autre comme réelle une chose contradictoire, la finité ou l'infinité de la série des conditions.

Mais il en est tout autrement des deux dernières.

Ici l'Absolu n'est plus placé nécessairement au cœur des phénomènes : comme cause première, comme existence nécessaire, il peut être en dehors de la série des phénomènes. Autrement dit, il y a hétérogénéité entre le conditionnel et sa condition. Et ainsi le Monde peut être considéré sous deux aspects différents comme sensible et comme intelligible, comme phénoménal et comme nouménal. La thèse et l'antithèse peuvent donc être vraies simultanément. L'erreur consiste ici à regarder comme contradictoire ce qui est admissible.

Ainsi les deux dernières antinomies nous ouvrent une perspective sur un Monde absolu ou intelligible ; elles n'en établissent ni la réalité, ni même d'une façon positive la possibilité ; car nous ne pouvons connaître par de simples concepts a priori la possibilité d'aucune existence ; elles établissent simplement ceci, qu'au cas où un Monde intelligible serait possible, son existence ne serait pas contradictoire avec celle du Monde sensible. Et cela suffit à la Raison théorique ;

3° Pour l'existence en général. Pour connaître une existence quelconque parfaitement, il faudrait déterminer entièrement ses prédicats, et pour cela, il faudrait comparer les prédicats qui la constituent à l'ensemble des prédicats possibles. Il faudrait connaître tout le possible. Cet ensemble de tout le possible nécessaire à la détermination de toute existence n'est rien d'autre que le concept même de la réalité inconditionnelle, d'une réalité dont la détermination n'est pas dans une limitation, mais dans l'absence de toute limitation, de la totalité de la réalité. Cette totalité de la réalité

détermine ce concept comme celui d'un être individuel unique, l'Être qui est à la fois *un* et *tout*, et cependant comme celui d'un Être qui, au moins pour nous, est purement idéal, car il ne peut être pour nous qu'une Idée a priori et en dehors de toute expérience possible. C'est donc un Idéal transcendantal qui sert de fondement à la complète détermination nécessairement inhérente à tout ce qui existe et qui constitue la suprême et parfaite condition matérielle de sa possibilité, la condition à laquelle doit être ramenée toute pensée des objets, en général, au point de vue de leur contenu.

Et c'est aussi proprement le seul Idéal dont la Raison humaine soit capable, puisque c'est uniquement dans ce cas qu'un concept universel en soi d'une chose est complètement déterminé par lui-même et qu'il est comme la représentation d'un individu[1].

Cet Idéal c'est ce que nous appelons Dieu.

Or, pour cette détermination nécessaire et complète des choses, la Raison ne présuppose pas l'*existence* d'un Être conforme à l'Idéal ; elle n'a besoin, au fond, que d'une idée qui puisse servir de principe à l'Entendement pour l'entière détermination de ses Concepts. Cependant inévitablement elle transforme cet Idéal en réalité ; elle est « poussée à chercher son repos dans la régression du conditionnel vers l'inconditionnel ». Tout l'effort de la théologie a été de mettre en formules, d'exprimer en raisonnements, en *preuves de l'existence de Dieu,* cette tendance naturelle et pourtant trompeuse de la Raison. Il n'est pas malaisé de découvrir, à la lumière de la *Critique,* la vanité de cet effort tant de fois séculaire.

La théologie part de l'existence nécessaire (démontrée soit directement par la preuve cosmologique, soit indirectement par la preuve physique) et prétend en tirer la réalité de l'Idéal.

Ce passage consiste essentiellement à affirmer que l'Être

1. Kant, *Dialectique transcendentale,* liv. II., ch. III, 2e section.

qui existe nécessairement contient forcément en lui toutes les conditions de la réalité, l'*ens realissimum*[1], « que par suite le concept de l'Être souverainement réel est le seul par lequel un Être nécessaire puisse être conçu, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un Être suprême ». Mais on suppose par là que le concept d'un Être possédant la suprême réalité satisfait pleinement à celui de l'absolue nécessité de l'existence, qu'on peut conclure de l'une à l'autre. Et cette conclusion de la suprême réalité de l'Idéal à l'existence nécessaire est précisément la démarche inverse de celle dont nous sommes partis. Or, cette proposition est pour la Raison une pierre de scandale. Car toute l'argumentation revient à passer d'un concept à la réalité, à poser l'existence comme un caractère du concept. Mais un concept n'enveloppe jamais que le possible.

L'œuvre propre de la *Critique* a été de constituer, à côté de la Logique générale, de la Logique du concept, une Logique transcendantale, une Logique de l'existence ou de la réalité. Elle nous découvre ainsi l'abîme qu'il y a entre le possible tel que l'institue la Logique générale, et l'existence telle que l'a déterminée la Logique transcendantale. L'être n'est pas un caractère de l'idée ; le jugement qui pose l'existence implique une double condition, une matière fournie par l'intuition, une détermination de cette matière par les lois de la Pensée qui lui confère une valeur objective, une existence réelle. Or, cette double condition est étrangère au concept logique qui ne fournit ni cette intuition, ni cette détermination.

Tout ce qu'on peut affirmer de l'idée de Dieu, c'est sa non-contradiction, sa possibilité logique. Mais rien ne nous autorise à conclure qu'elle s'applique à une existence réelle.

Avec l'argument ontologique, c'est toute la Métaphysique antérieure à Kant qui tombe. Car c'est précisément sur le passage en Dieu de l'idée à l'Être qu'elle fondait l'accord de la Pensée avec l'Être, objet suprême de ses démonstrations.

1. Kant, *Dialectique transcendentale*, liv. II, ch. III, 5e section.

La *Dialectique transcendantale* s'achève donc en élevant au sommet de la connaissance un Idéal de la Raison pure qu'il nous est interdit de réaliser. C'est la loi régulatrice de notre Intelligence de la poursuivre sans jamais l'atteindre. La Raison pure n'a qu'un usage régulateur. Elle ne nous fournit aucune connaissance.

Il nous reste à interpréter le résultat de la *Critique* au point de vue spécial qui nous occupe.

Poursuivant sous le nom de Science la connaissance de l'Être absolu des choses, le Dogmatisme devait s'efforcer de démontrer l'union de l'Être et de la Pensée ; il était, en dernière analyse, une *dialectique*. Or, il ne pouvait le faire qu'en rattachant l'esprit de l'homme à un Dieu qui lui restait en quelque mesure extérieur. Il devait, à un moment donné, renoncer à trouver dans l'Intelligence humaine, les raisons de la connaissance : et ainsi il séparait notre Intelligence de l'Être ; il se condamnait lui-même.

La philosophie de Kant n'est pas une *dialectique* mais une *Critique*. Elle se propose d'analyser le fait de la connaissance, les conditions de la possibilité de la Science. Par sa marche même elle sera défendue contre la tentation de sortir des limites de notre pensée. Et elle s'est trouvée conduite à une détermination nouvelle des rapports de l'Être et de la Pensée.

D'abord la connaissance humaine n'a point affaire à une existence absolue. La constitution même de notre esprit s'y oppose, elle nous interdit toute vue directe des choses, en nous forçant de les percevoir sous la forme d'un objet des sens, c'est-à-dire comme phénomène.

L'Être, objet de la connaissance, est donc un Être tout relatif, l'Être dans son rapport à nous, l'Être exprimé dans notre sensibilité. Et cela rapproche singulièrement l'Être de notre pensée.

Cependant, tant que l'Être n'est que senti, il se perd dans l'impression momentanée de la sensation, il n'a rien de fixe,

d'universel, de nécessaire ; ce n'est pas encore un objet, une existence réelle ; il faut qu'il entre dans un ordre qui le fixe en l'unissant aux autres objets de l'expérience. Cette détermination du phénomène le rend à la fois intelligible et réel. C'est son intelligibilité plutôt qui fait sa réalité. L'Être est donc proportionné à notre pensée ; il lui est assimilable parce qu'au fond c'est elle qui le constitue.

Mais cette détermination nouvelle de l'Être conduit à une détermination nouvelle de la Pensée. D'abord notre pensée, dans l'œuvre de la connaissance, n'est plus passive ou contemplative, elle est active et productrice, il faut aller jusqu'à dire qu'elle crée son objet par une synthèse originale de ses éléments.

La connaissance n'est qu'une reconnaissance. Ce que la Pensée réfléchie découvre dans les choses, ce sont les lois qu'elle-même y a introduites dans une action inconsciente. Voilà le sens profond de la *Critique de la Raison pure* : elle établit l'Autonomie de notre pensée. Dès lors, entre l'Être et la Pensée plus d'opposition et plus d'intermédiaire : l'Être et la Pensée sont immédiatement unis sans le secours d'un moyen terme, car ils constituent non deux réalités distinctes, mais plutôt deux faces de la même réalité. Seulement, la Pensée ne s'affranchit ainsi qu'en se limitant. En elle-même elle est une pure forme, et le seul contenu qui peut la déterminer est le contenu empirique fourni par l'intuition sensible. Le seul objet de notre pensée est le Monde des phénomènes. Elle est donc, elle aussi, relative, exclue du Monde de l'Absolu. Cependant elle aspire à l'Absolu, elle cherche à dépasser les limites du Monde phénoménal et, ne pouvant poser cet Absolu comme réel, elle le pose, du moins, comme un Idéal.

En dernière analyse, l'Absolu c'est l'Idéal même de la Raison, qui est, pour la connaissance toujours relative et tronquée de l'Entendement, comme un but nécessaire quoique inaccessible.

Et ainsi, au lieu d'être un Dieu supérieur et toujours mys-

térieux, l'Absolu devient immanent à l'Esprit ; il n'est plus que le stimulant intérieur de la Pensée qui la pousse à comprendre de plus en plus profondément l'être relatif auquel elle est immédiatement unie.

Et par là s'achève l'œuvre de la *Critique*: la Pensée est bien autonome dans les limites de la réalité phénoménale.

La Sensibilité, l'Entendement, la Raison forment un organisme dont la fonction est de produire le système qui constitue le Monde de la réalité, un organisme qui se suffit à lui-même et dont toutes les parties sont dans une mutuelle réciprocité d'action : la Sensibilité est aveugle sans l'Entendement ; l'Entendement est vide sans la Sensibilité ; sans la Raison, l'œuvre commune de la Sensibilité et de l'Entendement est tronquée et inexplicable, et en dehors de l'Entendement la Raison est sans usage. L'esprit humain suffit à la tâche humaine, il trouve en lui-même ce qui est nécessaire et ce qui suffit à cette tâche. Il est souverain dans son empire, le Monde de la Nature ; et s'il ne se reconnaît pas le droit d'en sortir, c'est afin de ne pas se perdre dans un Monde qui lui est etranger : il ne se limite que pour s'affranchir.

Tel est le sens de la solution nouvelle apportée par Kant au problème de la connaissance, et qui l'a présentée comme le terme auquel devait aboutir la Pensée moderne, après le long conflit du Rationalisme dogmatiste et de l'Empirisme.

Nous avons vu que Fichte est parti de la solution de Kant ; mais il l'a transformée, et il a changé la base de la théorie de la connaissance. Kant, malgré son puissant effort pour réduire le réel à l'intelligible, n'avait point échappé à l'obsession de l'Être absolu, de la « Chose en soi », et il admettait en dehors de notre esprit une sorte de matière première, de fond impénétrable des choses. Or Fichte rompt décidément avec cette tradition : il ne s'agit plus pour lui dans le problème théorique de connaître l'Être ou la Chose ; tout l'effort de sa philosophie tend à montrer que l'Être ou la

Chose n'existe pas, car l'Être ou la Chose c'est l'opposé de l'Esprit, c'est sa négation; que seul l'Esprit existe ou du moins doit exister. Et l'Esprit c'est, au fond, l'activité, la Liberté pure dégagée de tous les objets qui ne l'expriment qu'en la limitant. Sur cette substitution de la réalité de l'Acte, de la Liberté, à la réalité de l'Être, de la Chose, nous nous sommes suffisamment étendus; retenons-en seulement ce qui importe à notre examen actuel. Du moment où ce qui est, ce n'est plus la Chose, mais l'Esprit, la Liberté, il est clair que l'objet de la connaissance, de l'Intelligence ne peut plus être la Chose — qui n'est pas — mais seulement l'Esprit, l'Acte. Or l'essence même de l'Esprit, de l'activité spirituelle, c'est, par opposition avec la Chose, d'être non pas donné tout fait, comme un objet inerte et mort, mais de se faire, de se produire; la connaissance n'est donc que la conscience de cette production de l'Esprit par lui-même. Mais par là éclate, dès l'abord, et dans l'énoncé même du problème, une distinction capitale entre Fichte et ses prédécesseurs. Pour eux le problème de la connaissance, c'était la justification, l'explication de l'accord de la Pensée, de l'Intelligence avec l'Être donné, avec le Monde; pour lui le problème de la connaissance, c'est la conscience des conditions de la réalisation progressive de la Liberté, de l'activité spirituelle. Pour eux, la question dont il s'agit présente un intérêt purement spéculatif: établir la vérité ou la possibilité de la Science; pour lui, c'est un intérêt pratique, qui, dès l'origine, s'attache au problème théorique, car il s'agit de montrer dans l'existence de l'Intelligence et de ses objets non plus le sujet et la donnée d'une contemplation toute spéculative, mais l'instrument et la matière qui rendent possible l'exercice de la Liberté.

Cette subordination de la connaissance, comme moyen, à la réalisation de l'action pratique, comme but, est l'idée maîtresse de l'ensemble de la théorie et comme le fil conducteur qui sert à débrouiller l'écheveau de ses déductions.

Et d'abord il s'agit, pour Fichte, de combler l'abîme que

Kant avait creusé entre l'Intelligence et la Volonté. Il avait enfermé notre Intelligence dans le Monde des phénomènes. Cependant la Raison théorique élève au-dessus de ce Monde des idées : idée de la Liberté, idée de la Perfection, présage et signe de l'existence d'un autre Monde. Mais elle ne détermine pas d'une manière positive cette existence. C'est à la Raison pratique qu'il appartient de l'affirmer.

La praticité de la Raison s'atteste à notre conscience par un fait, le fait de la Moralité, le fait que notre Volonté est soumise à la loi du Devoir. Or, en se soumettant à la loi morale, la Volonté obéit non pas à une détermination empirique et contingente, mais à une détermination purement rationnelle. Et une telle détermination a priori et formelle ne peut être que la forme de la Raison. C'est donc, en dernière analyse, l'application de la forme pure de la Raison à l'action, la détermination de la Volonté par la Raison, d'un mot la praticité de la Raison qui constitue la Moralité. Mais cette praticité de la Raison est immédiate; entre la Raison et son objet il n'y a pas besoin d'intermédiaire; en déterminant son objet, elle le produit. Il n'y a donc pas lieu de *critiquer* le pouvoir pratique de la Raison pure: car la Raison est directement pratique ou elle n'est pas pratique du tout; il y a lieu simplement d'éliminer dans l'ordre pratique toutes les déterminations empiriques de la Volonté, et de dégager pour ainsi dire de tout ce qui la trouble la pureté de la Raison dans l'action. Ici la *Critique* tend non plus à restreindre, mais à dégager l'action de la Raison, non plus à faire à la Sensibilité sa part, mais bien plutôt à la lui dénier. C'est l'effort inverse de celui de la *Critique de la Raison pure*. A ce point de vue tous les principes empiriques de la détermination de l'action se ramènent à un seul: le principe du bonheur personnel; car tous les objets réels qui peuvent être la matière du désir ne déterminent la Volonté à l'action que par l'attrait du plaisir. Mais par ce mobile la Volonté reçoit sa loi de la Sensibilité et par là, médiatement, de l'Objet, du phénomène. Elle est hétéronome. Au contraire elle devient indépendante des

choses, de l'Objet, en se soumettant à la loi de la Raison. Elle est alors autonome, elle est libre. Car cette indépendance de la Volonté par rapport à la Nature, à l'enchaînement des effets et des causes dans la Nature, constitue l'aspect négatif de la Liberté, de la causalité intelligible. Et la praticité de la Raison dans la détermination de la Volonté par la loi morale en constitue la réalité positive. Par là, cette idée de la Liberté que la Raison théorique propose, mais sans la déterminer, la Raison pratique l'affirme en la réalisant. Seulement cette détermination n'est pas une *connaissance*; elle ne nous donne pas une *vue* nouvelle du Monde, supérieure aux phénomènes. Nous n'avons pas d'*intuition* de la Liberté. Il y a entre la Raison et l'action un rapport synthétique a priori d'ordre spécial, un rapport qui les unit synthétiquement sans intuition, un rapport dont la valeur est purement pratique. La Raison pratique n'explique pas la Liberté, elle la pose. Ce qu'elle ajoute aux conceptions de la Raison théorique, ce n'est pas une lumière, une conception nouvelle. C'est une certitude de fait, c'est une réalité.

Remarquons d'ailleurs qu'en l'homme cette Liberté n'est pas posée comme un acte réalisé mais plutôt comme une fin à réaliser, parce qu'en lui la Volonté n'est pas sainte, que sa Raison est liée à une Sensibilité qui rend toujours possible une infraction à la loi de la Raison. Dès lors pour l'homme, la loi pratique n'est pas précisément Liberté, causalité absolue de la Raison, mais Devoir: l'obligation de faire prévaloir cette causalité supérieure sur le penchant sensible. Mais le dualisme entre la Volonté et l'Objet de l'Intelligence n'en reste pas moins profond, irréductible même, quand la Volonté pour agir s'applique au Monde des phénomènes, à la réalité empirique, elle ne tire sa valeur que de la *forme* de sa détermination. Le formalisme moral de Kant exprime l'opposition de la Nature et de la Volonté, l'impossibilité de représenter l'intelligible dans le sensible, l'Éternel dans le Monde du temps.

C'est précisément ce dualisme auquel Fichte s'attaque, et

qu'il prétend réduire. Comment cela ? En montrant : 1° que la matière même de l'Intelligence, que cette matière, à laquelle l'Intelligence s'applique pour lui donner la forme qui constitue le Monde de la connaissance, n'est elle-même que le produit de la Volonté (d'une Volonté d'ailleurs absolument inconsciente) et que par conséquent dans sa matière, dans son contenu le Monde de la connaissance ne s'oppose pas au Monde de l'action, puisque la connaissance n'est et ne peut être qu'une réflexion sur la production de la Volonté. Et 2° que dans sa forme l'Intelligence ne fait qu'exprimer les démarches par lesquelles la Liberté se réalise, qu'elle n'est que la réflexion sur l'action, que la conscience de la loi de l'action.

D'abord, et d'une façon générale, Fichte a montré, dans sa philosophie fondamentale, que, si le Moi théorique trouvait en lui de quoi expliquer toutes les déterminations du Non-Moi, c'est-à-dire, au fond, l'ensemble des éléments qui constituent la connaissance du Monde, il supposait cependant, comme condition même de son exercice, l'existence d'une limite, d'un choc d'où seul peut jaillir, avec l'opposition du Moi et du Non-Moi, la conscience spontanée. Ce choc est ce à quoi se réduit, en dernière analyse, le Non-Moi, ce qu'il y a d'extérieur à l'Intelligence, sa matière première. C'est au fond pour Fichte le substitut de la « Chose en soi » de Kant. Mais — et c'est ici l'originalité du système, ce choc, cette limite extérieure à l'Intelligence, n'est cependant pas en soi étrangère à l'Esprit, elle est l'expression et le produit de la faculté pratique du Moi ; en sorte que c'est le Moi pratique qui fournit à l'Intelligence sa matière, sa condition, c'est lui qui crée et qui apporte à la connaissance, qui n'est qu'une forme, ou un ensemble des formes, le contenu réel qu'elle est impuissante à fournir. Il faut donc admettre dans les choses une double existence : une existence qu'on pourrait appeler interne, leur réalité qualitative, qui est le produit de l'action ; une existence qu'on pourrait appeler externe ou formelle, leur détermination objective qui constitue le connaître pro-

prement dit. Et la marche sinon chronologique, puisque dans le temps le conditionné est antérieur à la condition, et que la connaissance précède l'action — du moins logique et génétique — du système de la connaissance, peut s'exprimer, en gros, par les trois moments suivants :

1° A l'origine, une Volonté, une activité inconsciente et productrice ;

2° Le Non-Moi, le choc, produit par cette activité et donnant naissance à la conscience spontanée ;

3° La réflexion sur le Non-Moi ainsi donné, engendrant la connaissance du Monde, et produisant la conscience de soi, la conscience réfléchie.

La marche de la connaissance ainsi conçue, il est clair que le Monde, objet de notre pensée et constitué par notre réflexion sur les choses, n'est pas en opposition avec le principe de l'action, puisqu'il en est le produit. Mais ici, il faut bien s'entendre sur la nature de l'action qui engendre la matière dont notre Intelligence fera le Monde. L'action qui explique le choc d'où naît l'Intelligence, c'est, non pas, comme on pourrait le croire, l'action du Moi pur, la Liberté infinie, mais bien l'action du Moi pratique, c'est-à-dire du Moi dont la Liberté est non l'acte, mais le but, du Moi qui s'efforce de réaliser la Liberté, qui pose la réalisation de la Liberté comme son Devoir. Cette activité pratique est à la fois finie et infinie ; à travers sa limitation — une limitation dont elle ne peut jamais s'affranchir — elle tend à l'infinité comme à son but. C'est précisément de cette tendance à réaliser l'Infini dans le fini, tendance qui n'atteindra jamais sa fin, que sort la matière du Monde. Le Monde dans sa matière n'exprime donc au fond que notre impuissance à réaliser immédiatement l'Infini, à poser directement et sans intermédiaire la Liberté. Le monde c'est, en définitive, l'obstacle qui s'oppose à l'immédiate actuation de notre infinité. Donc au regard du Moi pur, pour qui la Liberté est immédiatement posée, et n'a pas besoin pour se réaliser d'intermédiaires, le Monde n'a pas d'existence : il n'existe que pour nous, que

pour une activité limitée, pour une activité dont la Liberté est non l'état, mais le but.

Cette distinction est capitale, car elle permet précisément de comprendre comment Fichte échappe au dualisme de Kant, au dualisme de la Raison théorique et de la Raison pratique. Pour Kant la raison du dualisme est dans l'hétérogénéité nécessaire et irréductible entre la Liberté infinie et la Nature, qui est le Monde de la pensée finie. Pour Fichte le Monde de la Pensée et le Monde de la Volonté ne constituent pas deux Mondes; ils ont un principe commun, le troisième principe de la *Théorie de la Science* qui contient à la fois et le principe de la connaissance, la détermination du Moi par le Non-Moi, et le principe de l'action la détermination du Non-Moi par le Moi. Le Monde des phénomènes, le Monde qui est l'objet de notre Intelligence, est aussi le théâtre de notre action; il est l'instrument même de la Liberté.

Mais la philosophie fondamentale de Fichte ne détruit pas seulement dans son principe le dualisme de la Pensée et de la Volonté; elle établit aussi la subordination de l'une à l'autre, de l'objet de la Pensée à l'œuvre de la Raison pratique, au pouvoir de l'action. Au fond Fichte veut expliquer l'efficacité de notre Volonté sur la Nature, justifier la possibilité d'un empire de la Liberté sur les choses; et pour cela il a dû réduire la *Chose* à la Liberté même et surmonter l'antinomie de la Liberté et de la Nécessité. L'Intelligence, quels que soient ses progrès dans la connaissance des choses, rencontre toujours une limite qui s'impose à elle avec une nécessité invincible. Et cette limite constitue la matière première du Monde. Si cette matière est opposée absolument à notre activité, si elle est une chose irréductible à l'Esprit, au Moi, comment concevoir que l'activité de la Volonté, que la Liberté puisse s'y appliquer, puisse avoir sur lui de la causalité. Nous retrouvons l'antinomie de la Liberté et de la Nécessité encore aggravée par la renonciation au dualisme; car la clé même qui chez Kant en fournissait la solution nous fait défaut, la dis-

tinction d'un Monde sensible et d'un Monde intelligible n'étant plus permise. C'est donc à cette difficulté suprême que répond l'idée maîtresse du système de Fichte : l'antériorité de l'action sur la connaissance. La Liberté est primitive ; elle pose tout ce qui est et tout est posé par rapport à elle. La Nécessité s'explique par une action de la Liberté qui, antérieure à la conscience, apparaît forcément à la conscience comme une donnée qui lui est imposée. Ainsi la Nécessité qui domine l'Intelligence n'enchaîne pas l'activité. Au contraire, elle en sort et elle se prête à son action ultérieure. Le Monde de la représentation est le théâtre ou mieux l'instrument de la réalisation de la Liberté.

La conception de la vraie nature de l'Objet, de la Chose, fait ainsi tomber cette barrière élevée par Kant, entre le Monde de la représentation et la Volonté. Mais le dualisme kantien est également ruiné par la conception que Fichte se fait de la nature du Sujet. La distinction d'un Monde sensible et d'un Monde intelligible résulte pour Kant de la distinction qu'il établit entre la Sensibilité et l'Entendement, d'une part, entre l'Entendement et la Raison d'autre part. D'abord la phénoménalité du Monde est fondée sur la nature de l'intuition sensible qui ne se prête à l'application des catégories de l'Entendement qu'en leur faisant subir la réfraction du schématisme. Et d'autre part, la Raison pure élève au-dessus de l'unité conditionnelle, que poursuit l'Entendement, un Idéal absolu auquel elle confère, au point de vue pratique, une réalité différente de la réalité phénoménale.

Or, toute la théorie de la connaissance, chez Fichte, a pour objet de montrer qu'il n'existe pas entre ces trois facultés une hétérogénéité radicale, une différence de nature, mais simplement une différence de degré ; et que cette différence de degré consiste essentiellement dans la marche progressive de la Réflexion qui nous élève de la production inconsciente de la Volonté à la conscience de sa production, à la Liberté, à la possession de l'Autonomie de la Raison. La seconde partie de la théorie de la connaissance, notamment, est bien carac-

téristique. Fichte passe, par un mouvement continu, de la Sensation pure et simple à l'Intuition, de l'Intuition à la Représentation, de la Représentation à l'Entendement, de l'Entendement au Jugement, du Jugement à la Raison. Dans cette déduction, toutes les distinctions si laborieusement établies par Kant s'effacent. D'abord la distinction entre la matière « en soi » de la connaissance et la matière telle qu'elle apparaît à nos sens. La matière « en soi » de la connaissance, c'est le produit inconscient de notre activité tel que la détermine l'imagination. Mais c'est justement et directement ce produit que la sensation exprime à notre conscience. La sensation n'est qu'une première réflexion sur ce produit, une réflexion qui attribue au Moi, pose dans le Moi la donnée, condition de la conscience, donnée qui est précisément l'objet fourni par l'imagination ; et cette réflexion qui est quelque chose de purement formel ne change en rien la *nature* de cette donnée, de ce produit ; de même encore, une fois cette matière de la connaissance — qui est la matière telle qu'elle est en soi — entrée, grâce à la sensation, dans le champ de la conscience, l'intuition qui ensuite l'extériorise, qui attribue à une chose hors du Moi la limitation du Moi, n'est qu'une réflexion sur la sensation qui, toujours exclusivement formelle, ne peut modifier en quoi que ce soit la nature du donné. De plus, l'intuition n'est qu'une projection de la sensation due à la réflexion, elle n'est pas du tout cette faculté spéciale où Kant voyait quelque chose de radicalement distinct de l'Intelligence, une donnée concrète et comme un Être qui ne pouvait se réduire à l'Intelligence. Au contraire, elle devient pour Fichte et comme produit de la réflexion quelque chose d'essentiellement intelligible : ici encore disparaît l'opposition instituée par Kant entre l'intuition et la pensée. Si nous poursuivons la marche et si nous passons de l'intuition à la représentation, cette parenté du sensible et de l'intelligible se manifeste encore plus clairement. Ici Fichte prétend, contre Kant, qu'entre les catégories et les données de la Sensibilité, il n'y a pas hétérogénéité mais homogénéité

parfaite ; que les catégories s'appliquent directement et immédiatement aux choses, sans aucun intermédiaire, et cela parce que la production des catégories est contemporaine de la création des objets, inséparable d'elle, née comme elle du sol de l'imagination ; que sans cette origine commune et malgré tous les intermédiaires, on ne concevrait pas comment peuvent s'appliquer l'un à l'autre des éléments radicalement hétérogènes. Et, de même qu'en produisant les objets, elle produit en même temps les catégories, l'imagination produit aussi l'espace qui n'est que le lieu ou la position même des objets et de leurs rapports ; mais de même que dans l'objet sensible donné comme tout fait par l'imagination, la réflexion découvre ensuite l'œuvre du Moi, comme Intelligence, de même, elle découvre ici, sous l'espace sensible, les éléments intelligibles qui en constituent l'essence, et l'espace, loin d'être, comme pour Kant, une forme a priori de la Sensibilité, une réalité *sui generis*, une intuition concrète, hétérogène à la Pensée et irréductible à elle puisqu'elle contient des éléments contradictoires (union de l'Un et de l'Infini) se résout chez Fichte entièrement en éléments intelligibles : au fond, toutes les déterminations de l'espace : continuité, homogénéité, divisibilité à l'infini, expriment des rapports intelligibles, soit le rapport de coexistence des objets ou des éléments des objets entre eux (continuité : communauté de contact impliquée dans la position d'objets qui s'excluent ; homogénéité : viduité nécessaire à ce contact), soit le rapport entre l'Objet et la réflexion du Sujet (la divisibilité à l'infini de l'espace n'est que l'expression de la divisibilité à l'infini de la réflexion), et ces rapports : rapports de place, de position ; rapport des parties au tout ; division du tout en parties par la réflexion, sont tout ce qu'il y a pour nous *d'intelligible* dans la connaissance des objets. En dehors de leur position ou de leur division, les objets ne sont déterminés que par leurs *qualités*, mais les qualités des objets ne concernent pas notre faculté de *connaître*, elles ne sont rien d'intelligible, elles se réduisent au pur sentiment. Enfin les dimensions de

l'espace qui semblent irréductibles à l'Intelligence, et sont ainsi, pour la théorie de l'espace-intuition, comme le suprême refuge, Fichte en fait, on s'en souvient, non pas sans doute des déterminations de la réflexion, mais des modes de notre activité essentielle, des spécifications de notre Liberté et comme son expression sensible.

Ainsi déterminé, l'espace prend, dans la théorie de Fichte, un sens très remarquable. Dans ce qu'il a d'intelligible, c'est au fond l'idée même de la relation, de la relativité, l'idée qui pose l'Être non comme absolu et comme se suffisant à soi-même, mais comme un élément partiel de la totalité du déterminable, et comme ne pouvant être déterminé que dans son rapport avec les autres parties du tout : l'espace, en dernière analyse, c'est, pour Fichte, la pensée discursive elle-même, la pensée qui pense par relation et qui, par la découverte de rapports intermédiaires convenables, établit entre les opposés la continuité intelligible. Et ainsi l'identification, si étrange au premier abord, pour un disciple de Kant, de l'espace et de la Pensée, a dans le système de Fichte une signification profonde : elle exprime, en somme, la relativité essentielle de notre pensée, de notre conscience, qui n'est pas du tout la conscience de l'Absolu pour nous inaccessible, mais une conscience tout entière et à jamais enfermée dans la sphère du relatif, une conscience dont la forme, Fichte l'a suffisamment prouvé dans l'établissement de son troisième principe, est la relation et la divisibilité ; d'un mot elle exprime au fond la phénoménalité nécessaire de notre pensée dont la corporalisation, la spatialisation n'est que l'expression. Et nous retrouvons ici encore l'argumentation de Fichte contre le dualisme : il n'y a pas, entre l'espace forme de la Sensibilité et l'Entendement forme de la Pensée, une différence de nature, la forme de notre pensée ne se distingue pas de la forme de la Sensibilité, elle est une seule et même forme vue sous un double aspect : avant la réflexion et donné tout fait par l'imagination comme espace, après la réflexion comme la forme même de notre pensée, comme la forme de la re-

lation ; ce n'est plus à l'intérieur de l'esprit humain entre le corps et l'âme que Fichte constate un dualisme, le corps et l'âme c'est pour lui tout un, ce sera entre le relatif et l'Absolu, entre l'homme et Dieu.

Et, pas plus que l'espace, lieu des objets, le temps, lieu de la rencontre de l'Objet et du Sujet n'est une forme a priori, une intuition distincte de la Pensée et qui s'oppose à elle. Le temps, nous le savons, n'est, dans son élément générateur, le présent, que l'acte de réflexion qui pose l'Objet, qui l'élève de l'inconscience primitive de l'intuition à la hauteur de la conscience, l'acte de l'attention qui projette la lumière de la conscience sur le fond obscur de la vie inconsciente de l'Esprit, qui établit pour ainsi dire le contact entre l'Esprit et les choses, en rendant l'Objet *actuel* pour le Sujet. Et cet acte est l'acte même de la libre réflexion. Mais la nature du *présent* une fois déterminée, comme acte de la réflexion, il s'ensuit que le temps, l'ordre de la succession, dont le présent est l'élément générateur, est tout entier pénétrable à l'Intelligence puisque sa construction devient intelligible : en effet, le présent, comme tel, n'a pas d'existence fixe. Le présent, ne se conçoit, dès qu'il est, que dans son rapport avec ce qui déjà n'est plus, il n'est jamais *premier,* il n'a pas d'existence absolue, il n'existe que dans sa relation avec le passé, c'est donc un élément essentiellement fuyant qui se meut incessamment du passé vers l'avenir, et c'est justement ce mouvement qui engendre la succession. Il y a plus, cette succession nécessaire de l'ordre du temps est déjà impliquée, pour la nature de l'espace, par la continuité que suppose l'ordre des coexistences : en effet, d'une part, sous la division de la réflexion, la continuité se brise en une succession de moments distincts, et, d'autre part, si le point de départ de la succession est libre, comme la réflexion qui le pose, une fois ce point posé, l'ordre de la succession est nécessairement déterminé par l'ordre même des coexistences. Le temps n'est qu'une réflexion sur l'espace, sur l'ensemble des objets qui le constituent, il suppose l'espace.

Toutes les conditions qui constituent l'existence des objets, la sensation, l'intuition, les catégories, l'espace, le temps apparaissent ainsi comme les différentes stratifications de la réflexion par lesquelles la conscience primitive et purement spontanée, la conscience pure et simple, tend de plus en plus à s'élever à la hauteur de la conscience réfléchie : la sensation, c'est déjà une conscience sans doute, mais ce n'est encore que l'éveil obscur de la conscience, un état de confusion voisin du rêve ; peu à peu, par un travail inconscient de l'Esprit, l'intuition, les catégories, l'espace constituent la réalité de l'Objet ; le temps enfin oppose le Sujet à l'Objet, et établit entre eux cette relation, cette rencontre qui est, à proprement parler, la connaissance, ou la prise de possession de l'Objet par le Sujet. Et, si cette prise de possession qui constitue la connaissance est possible, c'est précisément parce que Fichte a montré la continuité qui relie la chose à l'Esprit, c'est parce qu'il a montré qu'entre la Pensée et l'Objet sensible, il n'y a pas différence de nature, hétérogénéité ou dualité fondamentale, ce qui rendrait à tout jamais impossible la connaissance, mais simple différence de degré, simple passage de l'inconscient à la conscience ; au fond c'est parce que l'Objet sensible tout entier, dans sa matière comme dans sa forme, est l'œuvre inconsciente de l'Esprit, que la connaissance est possible, comme pure réflexion sur cette production, comme simple reconnaissance.

Cependant, dans ce progrès de la conscience, Fichte ne s'arrête pas au stade du temps, au stade de la représentation de l'Objet dans la conscience, car il n'a point encore atteint dans la réflexion le principe même de la production : le temps oppose l'Objet au Sujet et dans cette opposition sans doute, le Sujet prend déjà conscience de lui-même, mais c'est la réduction de l'Objet au Sujet que Fichte poursuit, c'est la possession absolue du Sujet par lui-même, son Autonomie qui est le but auquel est comme suspendue sa déduction.

Pour arriver à ce terme, Fichte distingue encore dans le progrès de la réflexion trois moments. D'abord l'Entende-

ment qui est une réflexion sur le temps; en lui-même le temps est un pur devenir; et l'actualité du présent, disparue aussitôt que née, demeurerait insaisissable, si une réflexion nouvelle ne s'emparait pas du présent pour le rendre permanent en quelque manière; c'est là l'œuvre de l'Entendement qui confère au contenu tout contingent du temps une sorte d'éternité, l'objectivité en le fixant sous forme de loi dans le concept. L'Entendement arrête donc, comme au passage, l'écoulement du temps pour le perpétuer, et par là il rend sans doute possible une connaissance qui n'est plus la connaissance spontanée, la connaissance toute contingente de l'Objet dans l'instant présent, mais une connaissance réfléchie, valable en tout temps, parce qu'elle substitue à l'appréhension directe mais fuyante de l'Objet, un symbole permanent et maniable, le concept. Nous voyons ainsi s'opérer graduellement, par le progrès de la réflexion, le passage de la connaissance sensible à la connaissance rationnelle, et nous constatons encore la continuité de l'une à l'autre, continuité qui exclut toute différence de nature, tout dualisme. Entre l'Entendement et son contenu fourni par la Sensibilité, il n'y a plus pour Fichte cette hétérogénéité qu'avait dénoncée Kant, et qui rendait impossible l'application immédiate de l'Entendement aux choses qui exigeaient l'intermédiaire de l'imagination, la schématisation des catégories; l'Entendement est une réflexion directe sur le contenu créé par l'imagination, une réflexion qui confère à ce contenu la forme de l'existence, la permanence sans le secours d'aucun intermédiaire: car ce contenu est son objet immédiat.

Mais l'Entendement n'est pas encore le terme de la réflexion; l'Entendement fixe sans doute les représentations dans le concept; mais s'il apporte le concept, il l'apporte comme donné, comme tout fait; dans l'Entendement la production du concept demeure inconsciente. Une réflexion nouvelle, une réflexion sur l'Entendement élèvera cette production à la hauteur de la conscience; cette réflexion sur l'Entendement c'est le Jugement. Le Jugement est l'acte

de libre réflexion qui pose les objets ou les caractères des objets ou qui les néglige ; il est la faculté qui discerne et qui abstrait ; mais c'est précisément par le discernement et par l'abstraction que nous constituons les concepts ; le Jugement est donc la faculté qui pose, qui construit les concepts. Entre l'Entendement et le Jugement il n'y a que la différence d'un degré de la réflexion, de la réflexion qui les sépare ; il n'y a point, cela est évident, une différence de nature.

Le Jugement est-il le dernier terme de la réflexion ? Remarquons-le, le Jugement contient déjà le principe de la réflexion, l'acte de la Liberté formelle ; mais dans le Jugement cet acte est toujours appliqué à un objet, à une matière, il n'est pas saisi dans toute la pureté de son essence. Pour le séparer de cette matière, pour le saisir dans sa pureté, il faut une dernière réflexion, une réflexion sur le Jugement lui-même, sur la faculté de la réflexion qui élève la réflexion à la conscience d'elle-même. Cette réflexion sur le Jugement, c'est la Raison. Quelle est la fonction de la Raison ? Dans le Jugement la réflexion est libre sans doute de faire abstraction de tel ou tel objet, mais elle reste encore attachée aux objets ; or, grâce à cette faculté même de l'abstraction qui caractérise la réflexion, nous concevons comme possible une réflexion qui ferait abstraction de tous les objets possibles, une *Réflexion pure,* et nous comprenons par là qu'aucun objet n'appartient inséparablement à son essence, que, dans son essence, la réflexion est libre d'une Liberté infinie, indépendante de toute donnée, absolument autonome. Mais ce pouvoir d'Autonomie qui dégage pour ainsi dire le Sujet de l'Objet, de tout élément étranger à lui-même, constitue l'essence absolue de l'Esprit, du Moi ; il est véritablement pour l'Esprit la possession de soi, la conscience de soi, et nous sommes arrivés au terme de la déduction, car, ayant atteint, par la réflexion, le principe même de la réflexion, une réflexion ultérieure et supérieure est désormais impossible. En même temps nous voyons comment toutes les facultés de l'Esprit, depuis la plus inférieure — la sensation où la conscience s'ignore toute encore —

jusqu'à la plus haute — la Raison où la conscience se connaît et se possède pleinement elle-même dans l'aperception pure —, forment une gradation continue où chaque terme implique comme la condition de la conscience de lui-même le terme suivant de la régression jusqu'à ce qu'on ait atteint le terme où la Réflexion est à elle-même son propre objet. Toutes les facultés de l'Esprit se déduisent ainsi les unes des autres, et, en dernière analyse, toutes se déduisent d'un principe commun, qui est le principe même de la conscience. Et ici encore, nous saisissons comme sur le vif toute la différence qui sépare le monisme de Fichte du dualisme kantien. Kant était parti de la Science comme donnée de l'Intelligence — sans se préoccuper de savoir s'il aboutirait à découvrir dans l'Esprit un principe ou des facultés irréductibles — ; appuyé sur le sol ferme de la Science comme produit de l'Esprit humain, il en chercha les conditions de possibilité ; et il aboutit justement à constater que l'explication de la Science suppose dans l'Esprit et le dualisme de la Sensibilité et de l'Entendement, et l'opposition de l'Entendement et de la Raison : sa Méthode est une Méthode de découverte : l'analyse ; et cette Méthode explique en particulier comment, ayant découvert par l'analyse — l'analyse des conditions du Jugement — les catégories, il n'a pas éprouvé le besoin de les rattacher à leur principe, de les déduire de leur principe qu'il avait cependant bien aperçu. Or, Fichte a suivi une toute autre marche ; sa Méthode n'est pas une Méthode de découverte mais bien une Méthode de construction ; il n'est point parti de la Science comme donnée, il est parti de la conscience et a prétendu que la conscience comme donnée impliquait, par une série de conditions, le rattachement à son principe et que si ce principe n'était pas donné d'abord dans le temps, comme il était premier logiquement, il était possible en suivant une marche convenable d'y atteindre. C'est donc à une véritable genèse de la conscience que Fichte prétend nous faire assister. Mais une pareille genèse implique, comme la condition même de son intelligibilité, l'unité du prin-

cipe de la construction, elle exige un principe qui puisse être générateur de *tous* les éléments de la conscience, car autrement le développement de la conscience ne formerait pas une genèse une, un système et la conscience aurait plusieurs principes. De la suit que cette marche même exclut la division des facultés adoptée par Kant (Raison, Entendement, Sensibilité) comme à plus forte raison son dualisme : entre la Raison, l'Entendement, la Sensibilité, le passage est, pour Fichte, continu et intelligible, en vertu de sa Méthode. C'est l'esprit même de la philosophie de Fichte — nous l'avons déjà dit ailleurs — la construction du Savoir humain à partir du principe de l'Esprit qui exclut le dualisme; comme c'est la Méthode et l'esprit de la *Critique* qui autorise et justifie le dualisme de Kant.

Avec le principe de la Réflexion, nous avons atteint le principe générateur de l'Intelligence, et tout ce qui constitue le développement de l'Intelligence est intérieur à la Réflexion et le produit de son infinie divisibilité. Et cependant si nous sommes ici au terme du progrès de la Réflexion, si nous devons constater l'impossibilité d'atteindre à une réflexion encore plus haute, nous sommes obligés de reconnaître que le principe de la Réflexion auquel nous sommes parvenus ne se suffit pas à lui-même et qu'il ne peut se concevoir que dans une opposition avec quelque chose qui n'est pas lui. En effet, l'idée même qui constitue le principe de la Réflexion, l'idée de l'Autonomie du Sujet, d'une détermination qui n'est pas due à l'Objet, mais qui vient du Sujet lui-même, est quelque chose de contradictoire, elle implique que le Sujet y est tout à la fois déterminant et déterminé : or comment cela est-il possible? comment le Moi qui est pure activité peut-il se déterminer, peut-il s'imposer une limite : car c'est à cela, que revient, en dernière analyse, l'idée même de la Réflexion : réfléchir — en dehors de tout objet de la réflexion — c'est se limiter librement. La Réflexion est à la fois Liberté, du moins Liberté formelle ; elle est un commencement absolu, une spontanéité, une action qui n'a

pas sa raison en dehors de soi, mais bien en soi-même ; — et détermination : dès qu'elle est posée elle est limitée, déterminée : elle suppose un objet, elle n'est pas vide ; la réflexion est, essentiellement, la conscience d'une opposition entre deux termes dont l'un est ce qui réfléchit, l'autre ce qui est réfléchi. Or il est clair qu'ici, au seuil même de la conscience, avant sa naissance, dans son principe, l'opposition qu'exige la Réflexion n'est pas du tout cette opposition toute relative du sujet et de l'objet à l'intérieur de la conscience, du Moi et du Non-Moi divisibles, car c'est seulement par rapport à la Réflexion, au dedans de sa sphère, et une fois qu'elle est posée que cette relation a un sens ; il s'agit ici d'une opposition absolue antérieure à la conscience, l'opposition d'où sort la Réflexion même et qui constitue le second principe de la *Théorie de la Science*. Nous avons montré dans l'exposition du deuxième principe que ce principe était tout à la fois premier dans sa forme comme Liberté formelle, et cependant — précisément parce qu'il est tout formel, dépendant dans son contenu ; dépendant par rapport au premier principe, à la Liberté pure, infinie et inconsciente ; qu'il suppose et qu'il s'oppose.

La Réflexion absolue qui est le principe d'où naît l'Intelligence, la Réflexion antérieure à toute détermination a, comme réflexion, nécessairement un objet, mais elle ne peut avoir d'autre objet que l'Infini, l'indéterminé qui est l'Absolu même : et c'est cet Absolu, cet Infini, qu'elle s'oppose nécessairement comme son non-être, comme un pur objet et qui constitue la limitation absolue qu'elle porte en elle-même. Fichte d'ailleurs ajoute expressément que ce non-être de la Réflexion, ou Être pur, que la Réflexion suppose, comme sa limite absolue, comme ce dont elle sort, est à un autre point de vue le véritable Être, l'Absolu même : il est non-être simplement pour l'Intelligence et parce qu'il précède toute Intelligence, c'est-à-dire au fond qu'il est *Non-Savoir* ; mais ce caractère d'être un Non-Savoir, c'est-à-dire au fond d'être inconscient, est précisément ce qui caractérise la production

infinie de la Liberté et ce qui est la condition même de l'Intelligence. Sur cette nécessité de poser antérieurement au Savoir, à la Réflexion, l'intuition d'un Non-Savoir, comme sa condition même ; sur cette attribution à la négation du Savoir de la réalité absolue par opposition à la relativité même de tout Savoir, de toute Réflexion, nous avons insisté longuement dans l'examen du second principe ; il nous suffit ici de rappeler les résultats auxquels nous avons abouti, pour éclairer d'une pleine lumière la conclusion à laquelle nous conduit maintenant la déduction des facultés de l'Intelligence ; car ce que retrouve Fichte, au terme de cette déduction, quand il est parvenu au principe même de la Réflexion, c'est précisément cette opposition fondamentale de la Réflexion avec la Liberté productrice, infinie et inconsciente du principe absolu.

Et c'est cette activité qui limite la Réflexion et qui la détermine. Mais, en même temps, cette détermination ne contredit pas l'Autonomie de l'Esprit, elle ne constitue pas pour le Sujet — comme la détermination par le Non-Moi — une hétéronomie, car la nécessité qu'elle impose à la Réflexion, c'est la nécessité même de réaliser, de prendre conscience de la Liberté. Ici, et ici seulement, l'objet de la Réflexion ne constitue pas pour le Sujet une limitation, car cet objet, c'est le Sujet même dans son essence absolue et infinie.

Et nous retrouvons, au terme de l'analyse des facultés du Sujet, l'idée même à laquelle nous avait conduit la considération de l'Objet. Nous voyons, en effet, comment l'Intelligence, c'est-à-dire au fond la Réflexion qui en est le principe, est inséparable de la Liberté, loin de constituer un Monde hétérogène à celui de la Liberté ; car la Réflexion, dans son essence pure, n'est que la Réflexion sur l'Acte pur de la Liberté, sur le Moi infini du premier principe, et elle ne se conçoit, nous venons de le voir, que dans sa relation avec le Moi infini, avec la Liberté. La Réflexion nous apparaît, en fin de compte, à travers ses déterminations successives, comme l'effort du Moi pour prendre conscience de son infinie

Liberté, de cette Liberté infinie, qui demeure toujours en dehors de la conscience, antérieure à toute conscience, et que nous ne pouvons jamais connaître directement.

A travers les apparences que crée l'Intelligence, à travers les éléments universels de l'être de l'Objet dans sa matière et dans sa forme, c'est donc la Liberté qui, progressivement, se réalise. Mais ces cadres que crée la Réflexion pour fixer, pour déterminer l'infinité de la Liberté inconsciente, ne l'expriment jamais d'un façon adéquate, ils ne peuvent jamais épuiser son essence et transformer en *Chose* la vivante infinité de l'Esprit ; l'Intelligence poursuit à travers la connaissance un but inattingible, la conscience de la Liberté pure ; elle est au fond un effort perpétuel, mais toujours impuissant pour faire passer la Liberté de son inconscience primitive à la pure conscience de soi (une conscience qui dépasse toute conscience). Ainsi se précise le rapport de l'Intelligence et de la Liberté ; l'Intelligence, c'est l'effort de la Liberté infinie et inconsciente, pour s'élever à la hauteur de la réflexion, et prendre la forme du réel, c'est la loi de sa réalisation, mais c'est un effort sans fin, parce qu'une réalisation de l'infinité est contradictoire pour nous, parce que pour nous toute réalisation est une détermination et que, par essence, l'Infini est indéterminé; mais si impuissante que soit l'Intelligence à exprimer l'infinité de la Liberté, il n'en reste pas moins que c'est au fond la Liberté même qui est son objet, non point sans doute à titre de donnée actuelle de la conscience, mais à titre de but, d'Idéal; et, malgré les apparences, c'est non pas le réel donné, le Monde qui est son objet, mais bien cet Idéal : le Monde n'est pour elle que l'instrument de la réalisation de cet Idéal. Dès lors, entre la Pensée et la Liberté, l'abîme est comblé : en soi la Liberté infinie demeure purement inconsciente, elle ne peut se réaliser qu'en se déterminant, qu'en se pensant, c'est donc la Liberté que cherche l'Intelligence par la série de ses réflexions, ou plutôt c'est la Liberté elle-même qui se cherche au moyen de l'Intelligence, c'est la Liberté qui veut élever sa puissance à la

hauteur de la conscience, qui veut être *pour soi*, ce qu'elle est *en soi*. Entre le Monde de la connaissance et le principe de l'action, il n'y a donc point cette contradiction que Kant avait cru voir : la connaissance est simplement la condition qui permet à la Liberté de poursuivre la réalisation de son infinité : nous pensons pour agir. Par là se manifeste l'unité absolue de l'Esprit qui est à la fois Liberté et Pensée.

Telle est la solution que Fichte apporte du problème de la connaissance ; nous avons insisté sur la nouveauté de cette solution par rapport à toute la tradition moderne ; il convient seulement, pour conclure, de montrer qu'ici encore Fichte, tout en s'élevant contre le kantisme pris dans sa lettre, n'a prétendu au fond qu'en suivre l'esprit.

D'abord nous avons déjà montré que la substitution de l'Acte, de la Liberté à l'Être, comme détermination de la réalité absolue, était une des idées maîtresses de la *Critique*.

Kant a démontré, en somme, que l'existence nouménale, l'existence absolue, a un caractère moral, qu'elle n'a pas ce caractère que le Rationalisme cartésien avait conçu comme intelligible et qui n'est au fond qu'un caractère sensible ; il a voulu dissiper cette illusion qui nous faisait apparaître l'Absolu comme une Substance au fond physique, ou comme une Nécessité au fond logique, pour nous forcer à le concevoir, comme une Liberté au fond morale.

Mais cette conception de l'Absolu sous la forme non plus de l'Être, mais de l'Acte, comme Liberté et non plus comme Substance, constitue, dans l'histoire des idées, une révolution aussi considérable que celle qu'opéra Descartes.

En faisant voir dans l'action même de la Pensée le principe de la connaissance des objets, Descartes avait affranchi déjà le Sujet de l'Objet ; Kant en découvrant dans la nature de la Volonté le fond intime de l'Esprit, le principe de son Autonomie, la Liberté, affranchit le Sujet non plus sans doute à l'égard de l'Objet, mais à l'égard de lui-même, en le dé-

pouillant de tout ce qui l'enchaîne encore et qui n'est pas vraiment lui, en le libérant de l'esclavage des sens et de l'imagination. Par là il révèle sa participation à l'Absolu, sa nature vraiment divine. Et ainsi, tandis que jusqu'alors l'existence de l'Absolu était pour la conscience humaine le principe même de sa nécessaire hétéronomie, de sa dépendance, parce qu'il était pour elle transcendant; en devenant, avec Kant, un principe immanent à la conscience, l'Absolu est le principe de son Autonomie, et il confère à l'homme, à côté de son existence toute phénoménale, une existence absolue; de plus la constatation de cette double existence chez l'homme ramène — mais en la transposant — l'opposition de l'Être et de la Pensée dont était parti le Rationalisme et force Kant à édifier un nouveau dualisme : le dualisme de la Nature et de la Liberté, de la Pensée finie, appliquée aux objets sensibles, aux phénomènes, et de la Volonté infinie qui participe à l'Absolu, le dualisme de la Pensée théorique et de la Raison pratique : et Kant substitue à l'ancien problème des rapports du Monde avec notre Pensée, un nouveau problème, celui des rapports de l'Intelligence à la Volonté, de la Réflexion à la Liberté. Ainsi d'une part la conception de l'Être, de l'Être véritable, de l'Être absolu, comme Liberté et non plus comme Chose, d'autre part, et résultant de cette nouvelle conception de l'Être, la forme nouvelle du problème philosophique, la question du rapport entre le Moi comme Intelligence et le Moi comme Liberté, ces deux idées qui constituent les éléments mêmes du problème que Fichte se pose dans la *Théorie générale de la Science*, loin d'être en opposition avec l'esprit de la philosophie critique, ont une origine essentiellement kantienne.

Il y a plus, ce ne sont pas seulement les données du problème qu'il s'est posé que Fichte découvre dans les résultats de la *Critique*, c'est le sens même de la solution qu'il y trouve encore. D'une part la subordination de la Théorie à la Pratique, d'autre part cette idée que le Monde est non sans doute l'expression immédiate de la Liberté pure, mais à la fois

son œuvre et comme l'instrument de sa réalisation, sont des vues puisées à la source même des *Critiques*.

Sur le premier point, le primat de la Raison pratique, est-il besoin d'insister? le primat est inscrit en toutes lettres dans la *Critique de la Raison Pratique* : la Raison pratique est supérieure à la Raison théorique, parce qu'elle fournit non pas sans doute une *vue*, mais une *loi* du Monde intelligible, parce qu'elle exprime la réalité de l'Absolu dont la Raison spéculative ne pouvait rien affirmer que la simple possibilité.

Ainsi la subordination de l'Intelligence à la Volonté est un des résultats de la *Critique de la Raison Pratique* : et c'est, nous l'avons vu, l'idée maîtresse de la *Théorie générale de la Science*. Cependant si l'idée de cette subordination est déjà chez Kant, il est incontestable que cette idée a pris dans le système de Fichte un sens que Kant ne lui a pas donné et qu'il ne pouvait lui donner. Fichte, en effet, ne se borne pas à affirmer la suprématie de la Volonté sur l'Intelligence, il fait de la Volonté la condition d'existence de l'Intelligence, il prétend établir que c'est la Volonté qui produit le Monde, qui est l'objet de l'Intelligence.

Or une pareille interprétation est en contradiction absolue avec les affirmations de Kant. Le dualisme que Kant a établi entre les deux Mondes de l'Intelligence et de la Volonté, entre le phénomène et le Noumène (la réalité absolue) est irréductible, car il tient à l'hétérogénéité pour lui radicale entre le Monde sensible et le pur intelligible ; et c'est même cette hétérogénéité qui seule rend possible sans contradiction leur coexistence au sein du même esprit. Il lui interdit la pénétration de l'un dans l'autre, à plus forte raison la production de l'un par l'autre : entre les deux Mondes il y a une différence de nature, il n'y a pas entre eux d'identification possible. Pour Kant le Monde de la Nature et le Monde de la Liberté sont deux Mondes qui s'opposent : la Nature est un obstacle à la Liberté loin d'être son produit et son instrument. Et ce dualisme irréductible de la Sensibilité et de la Liberté est pour l'homme comme la marque du péché ori-

ginel : la chute de l'Esprit, de l'Acte, en soi pur et intemporel, dans une Nature sensible, soumise à la loi du temps. Ici donc il semble bien établi que le système de Fichte s'éloigne de l'esprit de la *Critique*, puisque, s'il emprunte sans doute à Kant l'idée du primat de la Volonté sur l'Intelligence, il résout cependant le problème des rapports de l'Intelligence et de la Volonté dans un sens qui répugne non seulement à la lettre, mais à l'esprit même de la *Critique*.

Et cependant, en allant au fond des choses, on s'aperçoit que, là même où Fichte s'éloigne le plus de Kant, il s'inspire encore de lui.

Il faut le reconnaître, la radicale opposition que Kant constate, au sein de l'Esprit, entre les facultés sensibles et les facultés purement intelligibles, ne satisfait point la Raison ; le dualisme est contraire à son essence même, à l'unité qu'elle exige pour son accomplissement et en dehors de laquelle il faut qu'elle renonce à elle-même. Déjà la *Critique* de la Raison Pratique, dans la *Dialectique*, en constatant l'antinomie qu'implique le Devoir et qui est justement l'expression, dans l'action, du dualisme de la Nature et de la Liberté, fait pressentir l'union de la Nature et de la Liberté puisqu'au fond elle la postule, comme la condition même de la réalisation du Devoir. Nous avons le Devoir de réaliser la Liberté dans le Monde de la Nature — qui est le lieu même de notre conscience — il faut donc bien admettre, si le Devoir a un sens, que la Nature, sinon dans son apparence purement phénoménale, du moins en son fond qui nous est inaccessible, en sa réalité absolue qui échappe à notre intelligence est faite pour permettre cette réalisation. Et de cette exigence pratique est née la Religion qui nous a forcés de concevoir la Nature comme l'œuvre d'un Esprit. Cependant ce besoin, pour rationnel qu'il soit, ne rend point intelligible cette union qu'il réclame entre la Raison théorique et la Raison pratique ; cette union reste donc pour notre esprit un mystère incompréhensible. Et, si loin que Kant ait poussé l'effort de la Raison, il ne pouvait, sans renoncer à ses prin-

cipes, espérer de pénétrer l'Absolu dans son intelligibilité, de comprendre cette union du Réel et de l'Idéal qui réconcilierait la Nature et la Liberté et seule pourrait satisfaire à l'unité de la Raison, mais que seule pourrait lui fournir l'intuition intellectuelle qui précisément lui manque. Il semble donc que le dernier mot de la Raison quand elle a pris pleine conscience d'elle-même soit un aveu d'impuissance et comme un renoncement. Pourtant, par un dernier effort, par un effort vraiment sublime, la Raison, pour s'affirmer encore, cherche en elle-même un principe qui lui permette de suppléer autant qu'il est en elle à l'intuition qui lui manque un principe qui lui en fournira comme un substitut. Cet effort fermera le cercle de la connaissance en réintégrant dans le domaine de la Raison humaine un point de vue qui pourtant la dépasse. C'est l'œuvre de la dernière critique, de la *Critique du Jugement*; et cette dernière conquête assure aux yeux de Kant, le triomphe définitif de la Raison humaine, son Autonomie : elle avait déjà trouvé en elle le principe qui lui permet de rendre compte du Réel, comme aussi celui qui lui permet d'affirmer l'Idéal, la *Critique du Jugement* lui découvre le principe qui justifie l'union du Réel et de l'Idéal.

La *Critique du Jugement* établit, par l'analyse du jugement esthétique, l'existence, dans la considération de la *forme* des objets, d'une harmonie réelle, quoique mystérieuse pour nous, entre la Sensibilité et l'Entendement. Et c'est au fond dans l'existence réelle de cette finalité *formelle*, que se trouve le principe même de toute finalité, et ce n'est que par une sorte de projection hors de nous que nous transportons ensuite la finalité aux choses.

De cette finalité formelle, Kant distingue en effet la finalité interne des choses que nous découvre la réflexion quand elle cherche à comprendre la Nature organisée et qu'elle constate l'impuissance du mécanisme à en rendre compte. Cette finalité interne de la Nature n'a plus cette espèce de vérité qu'avait la finalité purement formelle; elle est, en somme, non pas une loi de la détermination des choses,

communauté des hommes, il faut une condition nouvelle, qui sera, nous allons voir en quel sens, la condition *interne* de l'application du Droit.

En effet, il ne suffit pas, pour que le rapport qui constitue le Droit soit réalisé, que l'existence et la constitution du corps rendent possible l'exercice de la Liberté, ni qu'elles soient compatibles avec la restriction de l'activité qu'implique la communauté juridique, car, si le corps satisfait aux conditions qui rendent possible l'existence de la communauté juridique (exercice de la Liberté et restriction de la Liberté), il ne constitue pas le rapport des Libertés entre elles que réalise le Droit. Ce qui constitue, en effet, l'existence du Droit, c'est la réciprocité dans la Liberté ; c'est la reconnaissance par un individu de la Liberté des autres ; or cette reconnaissance n'est nécessaire ni moralement (elle n'est rien d'absolu, du moins au point de vue du Droit auquel nous sommes ici placés, elle est purement conditionnelle et relative, cela en vertu même de la réciprocité qu'elle implique), ni physiquement (elle ne s'impose pas matériellement à nous). De là suit que le Droit peut à volonté être violé, que rien n'en garantit l'existence, et comme il *doit être* cependant, puisqu'il est fondé en raison, puisqu'il est une des conditions de la réalisation du Moi, il faut découvrir une garantie au Droit. Or il n'y a que la *coercition* ou la *contrainte* qui, permettant de concilier, avec la violation possible du Droit, son maintien, son exécution, offre cette garantie[1].

Mais en quoi consiste au juste cette coercition qui assure le Droit contre les hasards et les caprices de la Volonté individuelle ? La coercition est une nécessitation de la Volonté ; ce n'est pas une contrainte physique faisant de l'homme une simple machine, sans égard à sa Liberté qui est le principe même de la communauté juridique ; et cette nécessitation de la Volonté vient d'une association qui lie inévitable-

1. *Grundlage des Naturrechts*. Deduction der Andwendbarkeit des Rechtsbegriffs, § 7, p. 85-90.

ment dans notre esprit à la violation possible du Droit d'autrui, l'idée d'un dommage personnel. Grâce à cet artifice de la liaison inévitable d'un dommage propre attaché à la perpétration d'un dommage envers autrui, la Volonté, en vertu d'une nécessité interne — d'où le nom de condition interne de la réalisation de la Liberté appliquée par Fichte à la coercition — se trouve contrainte de ne vouloir que ce qui est légitime, car, si la Volonté est assurée d'avance, en poursuivant un certain but (ici l'intérêt qui résulte pour elle de la violation du Droit d'autrui) de produire quelque chose qui va directement contre ce but (contre cet intérêt même) elle cessera de poursuivre ce but, puisqu'en le faisant elle se détruirait elle-même.

D'ailleurs il est clair que cette coercition tout interne de la Volonté est liée à l'exercice d'un Droit, le Droit de contrainte qui en punit la violation, car c'est uniquement la crainte de cette punition qui *force* la Volonté mauvaise à respecter le Droit; et cette punition consiste essentiellement dans la mise hors du Droit de quiconque a violé le Droit, dans son exclusion de la communauté juridique, exclusion par laquelle l'individu perd tous ses Droits, n'est plus traité en personne libre; dans ce cas, et dans ce cas seulement, le respect même du Droit nous autorise à violer le Droit [1]. En résumé, l'existence de la communauté juridique repose sur le respect réciproque de la Liberté des personnes entre elles; sans cette réciprocité, pas de rapports de Droit. Mais le respect de la Liberté d'autrui, son inviolabilité légale ne porte pas en soi-même sa propre garantie, car il demeure toujours possible à la Liberté de la Volonté de passer outre et de violer le Droit. De là la nécessité de reconnaître, pour quiconque viole le Droit, le Droit de le contraindre à le respecter.

Cependant, à y regarder de plus près, le Droit de contrainte

1. *Grundlage des Naturrechts*. Die Rechtslehre. Ueber das Zwangsrecht, §§ 13, 14, p. 137-145.

implique une contradiction; en effet, dès qu'un individu a violé le Droit, rien ne garantit que son mépris du Droit sera restreint à ce cas particulier; tout porte à croire le contraire, et nous ne pouvons plus avoir aucune confiance en sa parole. Dès lors il semble que quiconque a une fois été rebelle à la loi du Droit doit être pour toujours exclu de la communauté juridique, mis hors le Droit, ne plus être traité en personne libre; cependant d'autre part, la contrainte n'est légitime, n'est permise par le Droit que si, en fait, le Droit est violé; le Droit ne porte pas sur des intentions, mais sur des actions. Et à ce point de vue il nous est impossible de préjuger l'action future d'autrui, car il demeure toujours au moins possible que celui qui a violé le Droit ne le viole plus dorénavant; dès lors en maintenant à son égard la contrainte, nous agirions contre le Droit. Ainsi le maintien ou l'abolition du Droit de coercition à l'égard d'une personne supposerait connu l'ensemble de ses actions futures, l'ensemble de l'expérience future, ce qui est impossible. Il semble donc que nous soyons ici acculés à un véritable cercle puisque la condition qui fonde le Droit de contrainte est à la fois nécessaire, *in abstracto*, et impossible, *in concreto*. On peut mettre ce cercle en évidence par la formule suivante :

Seule la connaissance de la totalité de l'expérience future serait la condition qui permettrait de laisser aux individus leur mutuelle Liberté ; mais cette totalité de l'expérience future n'est elle-même possible que si cette Liberté mutuelle est laissée aux individus.

Pour sortir de ce cercle il faudrait pouvoir identifier avec la totalité de l'expérience future le respect mutuel des Libertés ; dans ce cas, en effet, le rapport du Droit pour la communauté des êtres raisonnables serait garanti pour la totalité de l'avenir.

Or, cette condition serait réalisée si le respect du Droit pouvait être assuré pendant toute la durée de l'expérience; mais cela ne serait possible que s'il existait un pouvoir indépendant des individus — l'individu étant impuissant par

lui-même à faire respecter son Droit parce que tout seul il manque d'autorité, et à user de la coercition parce qu'il ignore nécessairement l'avenir — un pouvoir investi de la confiance de tous les individus, dépositaire de tous leurs Droits, revêtu de l'autorité qui impose le respect, enfin dont la permanence dans le temps suppléerait à la connaissance du futur qui manque aux individus[1].

Cependant cette remise de nos Libertés à un tiers qui seule rend applicable la coercition, ne contredit-elle pas la loi du Droit laquelle est précisément l'affirmation de l'exercice réciproque des Libertés? ce n'est là qu'une apparence, et, pour la dissiper, il suffit d'une remarque : c'est qu'ici la remise de nos Droits à un tiers est compatible avec l'usage de notre Liberté puisque notre soumission a précisément pour objet la garantie de cet usage[2]. Comment se réalise cette garantie c'est ce qu'il nous reste à examiner.

D'abord le Pouvoir qui est chargé d'assurer l'exécution du Droit n'est plus la Volonté de l'individu avec ses intérêts, ses passions, ses caprices, ses erreurs de jugement, c'est une Volonté invariablement respectueuse de la Justice, une Volonté qui est la Volonté même du Droit. Mais quelle est cette Volonté qui peut concilier toutes les Libertés dans un mutuel accord? il est clair que cette conciliation, puisqu'au fond les Libertés des individus sont antagonistes, ne peut venir que d'un accord par lequel les individus consentent, dans un intérêt commun, non plus seulement à affirmer d'une façon générale et comme une condition de la Raison, la loi du Droit, mais à déterminer, dans le détail, l'étendue et les objets de leurs Droits particuliers, c'est-à-dire, au fond, les limites respectives de leurs sphères d'action possibles ; à les fixer dans un code, dans des lois ; d'un mot cette conciliation ne peut être que le fruit d'un Contrat social. Dès lors la loi de-

1. *Grundlage des Naturrechtts.* Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, § 8, III-IV, p. 97-101.
2. *Ibid.*, id., § 8, IV, p. 102.

vient l'expression et la règle du Droit ; et c'est cette loi fixe et permanente, cette loi valable pour tous, en tous temps, en tous lieux, cette loi connue de tous qui est substituée au caprice de la Volonté individuelle, et, de par l'accord des citoyens, devient la Volonté commune, la règle des Volontés individuelles. Cet accord, ce contrat des individus consentant librement à se soumettre à la loi commune, à la Volonté générale, pour rendre possible la vie sociale fait *l'autorité* de la loi, fait que la loi *s'impose* à tous, *identifie* tous les individus dans un point de vue commun. Mais il ne suffit pas encore que la loi existe, ni qu'elle fasse autorité pour qu'elle règne ; il faut, pour qu'elle soit maîtresse, qu'elle soit aussi la force, qu'elle soit exécutée ; en d'autres termes il ne suffit pas, pour que le Droit soit garanti, d'une Constitution judiciaire, il faut un Pouvoir d'exécution qui permette d'appliquer les jugements conformes à la loi. Et cette union du Pouvoir judiciaire et du Pouvoir exécutif est nécessaire à la Justice parce qu'elle rend obligatoire le consentement sur lequel repose le Contrat social. Cette union du Pouvoir judiciaire et du Pouvoir exécutif est proprement la fonction de l'État ; l'État est donc ce qui nous garantit la Justice, il n'est rien moins que la réalisation du Droit. Ainsi ce n'est pas sans doute l'État qui crée les Droits des individus, car l'existence du Droit comme condition des rapports des individus est antérieure à la constitution de l'État, mais c'est l'État qui confirme le Droit des individus et qui en assure la réalisation. Le Droit, comme condition de réalisation de la Liberté des individus a sans doute une existence virtuelle antérieure à l'existence de l'État, une existence *in abstracto,* mais c'est l'État qui fait passer à l'acte cette virtualité, qui fait du Droit une réalité concrète, parce qu'il est précisément la garantie effective de la Justice[1]. Cependant c'est si peu l'État qui crée le Droit, qui si l'on pouvait sup-

1. *Grundlage des Naturrechts*. Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, § 8, p. 103-110, et Die Rechtslehre. Vom Staatsrechte, § 16, I-IV, p. 150-155.

poser une Société purement morale, l'institution de l'État serait inutile, parce que le respect mutuel du Droit serait suffisamment garanti par la bonne Volonté des individus. Au fond, pour Fichte, le rôle de l'État est un rôle provisoire, il assure la garantie mutuelle des Libertés dans une Société imparfaite où la violation du Droit est possible ; mais, à mesure que la Société se moralise, l'importance de l'État diminue, sans d'ailleurs que l'État puisse être jamais supprimé parce que le progrès moral n'est jamais achevé.

Tel qu'il vient d'être déterminé l'État n'est ni une personne morale, supérieure aux individus et dont les individus tiendraient tous leurs Droits, comme la Cité antique, ni une pure fiction, une invention arbitraire des individus comme le veulent les modernes théoriciens de l'État jusqu'à Fichte, c'est, pourrait-on dire, la synthèse de ces deux conceptions : d'une part l'État est sans doute, comme pour les modernes, une œuvre de la Liberté des individus, il n'est pas logiquement antérieur aux individus, il n'existe que par les individus ; mais en même temps ce n'est pas quelque chose de purement arbitraire et de tout contingent, c'est un Contrat fondé sur une nécessité rationnelle, c'est la constitution d'une Volonté commune qui s'impose aux caprices des Volontés individuelles, qui existe en dehors des individus et au-dessus d'eux.

Mais ici se pose une question nouvelle : l'État n'est pas une abstraction, il est représenté par un Gouvernement, par un Pouvoir exécutif qui a la responsabilité de la Constitution : que doit être ce Gouvernement, cet Exécutif pour être conforme à l'idée même de l'État, pour être le dépositaire de la loi et le représentant de la Volonté commune ? D'une façon générale, quel que soit le mode du Gouvernement et l'élection de ses membres, que le Pouvoir exécutif soit monarchique ou démocratique, il est essentiel à l'idée de l'État telle qu'elle a été déterminée que l'Exécutif soit le représentant de la Volonté commune et qu'il ait pour juge la communauté entière. De là, aux yeux de Fichte, la nécessité

d'une sorte de Collège — l'Éphorat — dont la forme peut varier avec la différence des régimes mais qui soit l'émanation directe de la communauté et comme le délégué disposant de son pouvoir, investi de sa confiance; et ce Collège seul serait chargé de choisir le ou les membres du Pouvoir exécutif en même temps qu'il aurait seul sur l'Exécutif le Droit de contrôle nécessaire pour prévenir le danger toujours menaçant d'une violation de la Constitution par l'Exécutif; il aurait de plus, en cas de violation, le Droit d'interdire l'Exécutif et de faire appel au jugement de la communauté. L'Éphorat est ainsi le véritable dépositaire de la Constitution et son gardien : il est pour Fichte le rouage essentiel de l'État, celui qui fait seul la légitimité du Gouvernement; par conséquent toutes les formes de Gouvernement doivent le respecter. Fichte devant l'importance du rôle de l'Ephorat, devant le péril que ferait courir à la Constitution un accord possible de l'Éphorat et de l'Exécutif pour violer la loi, prescrit une série de mesures qui ont pour objet d'assurer la garantie dans le choix des Éphores, l'indépendance morale et matérielle des Éphores vis-à-vis de l'Exécutif, le renouvellement périodique des Éphores, la responsabilité, dans les actes commis par les Éphores précédents, de leurs successeurs qui ont reçu et accepté leurs comptes, etc.[1]

Maintenant tout le mécanisme de l'État a pour fonction d'assurer le respect de la Constitution, et la Constitution a elle-même pour objet d'assurer l'exécution du Pacte social. Il faut donc tâcher de préciser en quoi consiste au juste ce Pacte, ce Contrat. D'une façon générale on peut dire que ce Contrat a pour but de garantir la propriété des individus, la propriété étant la condition même de la réalisation du Droit; car pour que le règne du Droit soit possible il faut : 1° que l'individu ait une sphère d'action propre — une propriété; 2° qu'il respecte la propriété de tous les autres. C'est dans

1. *Grundlage des Naturrechts.* Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, § 16, VIII à XIII, p. 166-181.

ce respect mutuel des propriétés — condition de la communauté d'existence des individus libres et expression de l'exercice de leur action commune, respect qui a lui-même pour condition la possession pour chacun d'une sphère exclusive, d'une propriété suffisante à sa Liberté — que consiste le Droit. Mais l'existence même d'un Contrat relatif à la propriété implique pour sa réalisation la garantie de cette propriété, telle qu'elle a été fixée par le Contrat primitif, car nous savons qu'une violation de la propriété demeure toujours possible; d'où la nécessité de constituer aussi un contrat de protection pour imposer à chacun le respect de la propriété; ce contrat suppose évidemment le premier, dont il est la condition de réalisation, comme sa matière même; mais à son tour le contrat de protection implique, pour être réalisé un nouveau contrat.

En effet, le contrat de protection demeurerait problématique si les individus étaient réduits à eux-mêmes. Tout contrat implique la réciprocité; or il est impossible pour les individus de savoir, *à l'avance,* s'ils se protégeront mutuellement, car ils n'ont pas la connaissance du futur, et le contrat de protection n'étant ni une obligation morale, ni une nécessité naturelle, il est toujours possible qu'il soit violé, et il est impossible aux individus de garantir, dans le futur, l'engagement présent. Pour que le contrat de protection fût assuré, il faudrait donc que cette indétermination du futur disparût, et que l'on pût garantir aux contractants l'avenir dans le présent. Or c'est précisément la condition que réalise le contrat d'association en substituant, dans la protection des Droits, aux individus l'État qui devient à la fois le dépositaire des Droits de tous, le dépositaire de la Justice, et, par la force dont il dispose, leur garant. Mais, en contractant l'association, l'individu ne perd-il pas son individualité, sa Liberté pour devenir une simple partie du Tout? Nullement, car dans l'association l'individu, tout en participant à l'unité du Tout, garde son indépendance; l'association n'absorbe pas l'individu dans la communauté en annihilant

sa puissance, elle multiplie au contraire la puissance de l'individu de toute la force qu'il emprunte à la souveraineté du Tout dont il fait partie, de l'État; car l'individu, par sa participation à l'État, devient lui-même souverain. Il n'y a qu'un cas où il peut perdre son individualité et devenir proprement sujet, c'est précisément celui où il viole le contrat, et où l'État le contraint alors à s'y soumettre.

Contrat de propriété, contrat de protection, contrat d'association, tel est le triple caractère du Contrat social[1].

Mais une fois justifiée l'existence du Contrat social en général, il convient d'établir une législation qui permette d'appliquer la loi du Droit, la Justice aux cas particuliers. Cette législation est la condition de réalisation du Contrat social, car elle fixe précisément dans ses formules, les règles du Droit d'une façon permanente, impersonnelle, connue et acceptée de tous les citoyens, pour l'ensemble des contestations possibles, et, plus la législation est parfaite et s'adapte à la réalité des faits, plus grande est la sauvegarde de la Justice car moins elle a de chances d'être violée : quand l'individu sait d'avance qu'il commet une infraction à la loi, un acte punissable, d'ordinaire il s'abstient; et en ce sens, dans un État social imparfait, comme le nôtre, on peut dire de la formule, de la lettre de la loi, qu'elle est un des plus grands bienfaits de l'humanité[2].

Nous n'entrerons pas ici dans l'examen détaillé de la législation — civile ou pénale — qui forme la partie la plus longue, sinon peut-être la plus capitale de la théorie du Droit de Fichte; nous ne voulons en retenir que ce qu'il y a d'essentiel à l'interprétation du système : l'esprit même de cette législation.

A ce point de vue, on peut dire que les Droits (ou les lois) que formule la législation sont ceux qu'implique la réalisation du contrat de propriété; ce contrat exprime, en effet, le Droit primordial de l'individu, son Droit d'être libre et d'agir

1. *Grundlage des Naturrechts.* Zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht. Vom Staatsbürgervertrage, § 17, B, p. 195-207.
2. *Ibid.*. Erster Theil. Vom Staatsrechte, § 16, XIV, p. 185-187.

librement, dans la mesure où l'exercice de cette Liberté est compatible avec la Liberté des autres individus. Or la première condition pour que l'exercice de ce Droit soit possible, c'est que l'individu puisse physiquement vivre et durer; la continuation de la vie est liée à certaines conditions physiques (la nutrition), dont l'absence nous est révélée par la Nature même, par notre souffrance : la faim ou la soif. La satisfaction de la faim et de la soif, voilà le premier et le plus impérieux des Droits de l'homme parce qu'il est la condition même de son existence, parce que c'est pour lui le Droit à la vie. Se nourrir pour vivre c'est un but universel, c'est l'objet immédiat de toute Volonté; se nourrir pour vivre, c'est le Droit imprescriptible de quiconque porte figure humaine, et il n'y a de Liberté pour les hommes que si ce Droit est garanti à tous; or il n'est effectivement garanti que si chacun peut trouver dans l'exercice même de son activité c'est-à-dire dans son travail les moyens de vivre. Le Droit au travail et sa garantie tel doit donc être le premier objet de la législation et le plus essentiel puisque c'est pour l'individu la condition même de la vie : si donc il y a véritablement dans la Cité quelqu'un qui ne peut vivre de son travail, celui-là est vraiment dépossédé de la propriété nécessaire à son activité et par conséquent il n'est plus tenu de respecter la propriété d'autrui; le Contrat social primitif, le contrat de propriété est rompu, puisqu'il n'est plus réciproque. Mais ce contrat est rationnellement nécessaire, il faut donc que la Cité soit constituée de telle façon que pour chacun le travail indispensable à sa subsistance soit possible, et puisqu'il suffit de la misère d'un seul pour rompre le Pacte social et compromettre la sécurité de tous, il faut que la misère soit impossible, et que l'État prenne au besoin par la force les dispositions destinées à l'éviter; de même dans l'État de Fichte, il n'y a pas de place pour l'oisiveté : chacun doit travailler pour vivre et, au besoin, y être contraint[1].

1. *Grundlage des Naturrechts*. Zweiter Theil. Angewandtes Naturrecht. Zweiter Abschnitt. Von der bürgerlichen Gesetzgebung, § 18, p. 210-215.

De ce Droit pour chacun de pouvoir vivre de son travail, qui est le principe de la législation civile, Fichte déduit tout le détail de cette législation. La législation civile tout entière a pour objet d'assurer à chacun le travail ou la propriété nécessaire à la vie. Or la vie ne peut être assurée qu'à une triple condition : il faut à l'individu 1° un travail qui lui fournisse directement la subsistance tirée des produits de la Nature; 2° un travail propre à fournir, par un façonnage artificiel de la matière première, tous les instruments et tous les produits indispensables ou simplement utiles à la vie et à l'exercice de son activité ; 3° enfin comme, en général, le même homme ne peut être tout à la fois producteur et fabricant, comme il ne peut ni produire tous les aliments qui lui sont nécessaires, ni fabriquer tous les produits dont il a besoin, il faut admettre la possibilité de l'échange, et cet échange est l'œuvre d'une troisième espèce de travail : le commerce.

Production — Fabrication — Commerce : telles sont les trois branches du travail nécessaire à la vie et que doivent définir les dispositions de la législation.

Mais l'œuvre de la législation ne se borne pas à formuler la division du travail, elle prétend organiser le travail de telle façon que la vie soit assurée à chaque citoyen dans les conditions les plus équitables et avec le minimum d'effort. De là toute une économie du travail, toute une réglementation minutieuse qui assigne à chaque classe du travail le nombre des travailleurs ; fixe le tarif des salaires, la quantité et le prix des produits ; décrète comme propriété d'État certains objets (les mines par exemple) parce que leur revenu est trop aléatoire pour assurer la vie ou encore parce que l'individu isolé ne peut les exploiter avec ses seules forces et ses seules ressources d'une façon conforme à l'intérêt commun ; exige la production de certains fruits (pour limiter les échanges internationaux et réaliser l'État commercial fermé) qui ne sont pas naturels au sol d'une contrée; limite ou interdit l'usage de certains produits fabriqués. De là aussi cette théorie de la monnaie un peu singulière en apparence, mais

au fond bien conforme à l'esprit de la législation, car elle est tout entière dirigée contre la spéculation, contre la valeur fictive de l'argent, à savoir que l'argent ne doit être qu'un simple signe, qu'une représentation de la valeur réelle des choses, parce que seule cette valeur représente le travail, c'est-à-dire la propriété essentielle à la vie. De là encore l'intervention de l'État dans certains contrats (relatifs à l'enrichissement : acquisition de propriétés ou héritage) pour que l'équilibre social ne soit pas rompu. Par exemple l'État a le droit d'interdire l'achat d'une propriété que l'acquéreur ne serait pas à même de mettre en valeur : car il y aurait là pour la société une véritable perte sociale ; ou qui mettrait le vendeur dans l'impossibilité de se suffire : car il y aurait là un danger pour la société. Par exemple encore, l'État peut apporter à la liberté de tester des restrictions dans la mesure où cette liberté est incompatible avec le bon équilibre de la société et aussi parce que les morts n'ont pas de Droits et que les testaments n'ont pour l'État de valeur que vis-à-vis des vivants et dans la mesure où l'espoir de l'héritage a pu faire pour eux l'objet de contrats[1]. De là enfin la théorie de l'État commercial fermé qui est comme le postulat de toute cette conception de la propriété. En effet, toute la législation civile a pour objet d'instituer et de maintenir entre les propriétés un équilibre tel que la vie et le travail soient possibles pour tous aux plus économiques conditions ; et toute la réglementation relative à la production, à la fabrication, au commerce n'a qu'un seul but : établir ou rétablir cet équilibre des propriétés qui est la base du Contrat social ; mais, pour que cet équilibre puisse être obtenu et maintenu, il faut que la somme des forces qui constituent l'État soit connue et puisse être fixée d'avance quel que soit d'ailleurs le rapport de ces parties ; or cette condition ne peut être réalisée que si toute importation comme

1. *Grundlage des Naturrechts*. Zweiter Theil. Von der bürgerlichen Gesetzgebung, § 19, A, B, C, D, E, F, G, p. 215-246 et K, 255-260 Vide quoque *Der geschlossene Handelstaat*, passim.

toute exportation est interdite puisqu'il y aurait là, dans le calcul de l'équilibre social, des éléments imprévisibles. Et ainsi la condition même de l'équilibre social, c'est la fermeture de l'État, c'est l'interdiction de tout rapport commercial avec les étrangers. De là aussi cette surprenante justification de la guerre, comme moyen de conquérir les frontières naturelles d'un pays, parce que l'acquisition de ces frontières, en mettant l'État en mesure de se suffire à lui-même par l'étendue et la variété de ses productions naturelles, permet seule à cet État de se passer des autres et de réaliser sa fermeture commerciale[1].

La théorie de la législation civile tout entière que nous venons de résumer présente, aux yeux mêmes de Fichte, un caractère qui en définit l'esprit et sur lequel le philosophe insiste dans une page remarquable de l'*État commercial fermé* : ce caractère c'est que, à l'encontre des théories ordinaires de la propriété dont l'erreur est de faire consister la propriété dans la possession *d'une chose,* la propriété, pour Fichte, ne peut se définir qu'en fonction de la Liberté de l'action et comme la condition de son exercice, en tant qu'objet direct ou qu'instrument du travail. La propriété, pour lui, c'est la sphère d'action nécessaire à l'exercice de notre Droit primordial, notre Droit de vivre et d'agir. Mais s'il en est ainsi, la législation doit porter non sur les déterminations des objets, mais sur les modes possibles de l'action humaine : et c'est bien, en effet, à une détermination ou limitation de la Liberté, à une réglementation de l'activité, à une organisation du travail qu'aboutit la législation, quand elle s'efforce de fixer le Droit de propriété. Pour assurer la coexistence des Libertés dans la Société, pour assurer à chacun la vie et le travail qui y pourvoit, elle est obligée, à cause de la limitation nécessaire des objets ou des instruments du travail, de fixer à chacun sa part et sa fonction, et c'est, semble-t-il, le paradoxe de cette théorie que, pour assurer la coexistence

1. *Der geschlossene Handelstaat,* Buch I, Cap I, Cap VII; Buch III, Cap III; Buch II, Cap VI.

des Libertés, il faille précisément réglementer de telle sorte l'activité de l'homme, qu'il y perde en somme toute initiative, c'est-à-dire au fond sa Liberté même[1]. Il convient d'ailleurs de remarquer dès à présent que Fichte a eu conscience de ce paradoxe et qu'il a prétendu justifier sa théorie des objections faciles qu'elle soulève. D'une part il a réduit cette réglementation de l'activité au strict nécessaire : une organisation du travail telle que tous les membres de la Cité aient leur existence assurée ; il a laissé libre toute la sphère où l'individu s'est acquitté de sa dette sociale : une fois cette dette acquittée, c'est-à-dire une fois la subsistance de chacun assurée par le travail et les impôts payés, tout le surplus de la production du travail appartient à l'individu en dehors du contrôle de l'État : c'est sa propriété absolue ; il est libre d'en disposer à son gré. Et sans doute l'État peut bien le forcer à lui vendre ce surplus (produits naturels ou objets fabriqués) pour en garnir ses magasins et constituer les réserves nécessaires à l'équilibre social (en cas de disette par exemple), mais il le revendique non dans sa forme — comme surplus — mais dans sa matière — comme objets nécessaires à la subsistance de tous — et il lui paye alors ses produits par une somme d'argent qui en représente exactement la valeur. Pour ce surplus d'ailleurs qui constitue la fortune particulière des individus, l'État n'a pas en connaître : s'il doit sans doute aux citoyens la garantie de leur fortune puisqu'il est le protecteur naturel des citoyens, le garant de leur propriété, il ne peut garantir que ce que le citoyen lui désigne comme le lieu du dépôt de sa fortune : son domicile ; il n'a pas à s'inquiéter de la valeur même de cette fortune qu'il protège. Le domicile est comme la limite entre ce qui est public — et dont l'État a la surveillance et le contrôle — et ce qui est privé, qui échappe à sa surveillance. Au seuil du domicile expire la surveillance de l'État ; chez soi, chacun est seul maître ; la demeure est inviolable. Cela est si vrai, qu'au sein du

1. *Der geschlossene Handelstaat*, Buch I, Cap VII, p. 446-447.

foyer, l'État n'a pas même à garantir la sécurité des citoyens, du moins sans leur appel exprès, et cette vérité est si éclatante qu'elle est inscrite de tout temps dans les mœurs : c'est le sens profond de cette vieille loi de l'hospitalité qui repose tout entière, non sur la loi civile, mais sur un contrat tacite, sur la confiance réciproque, et dont la violation, qu'elle vienne de celui qui la donne ou de celui qui la reçoit, emporte avec elle l'infamie[1].

Nous venons d'indiquer quel est l'esprit de la législation civile ; quel est maintenant celui de la législation pénale ?

La fonction de l'État c'est de garantir — au besoin par la force, par la contrainte — le respect des propriétés ; et le moyen de les garantir c'est d'exclure de la communauté juridique quiconque a violé le Droit, c'est de le mettre hors de la loi, de suspendre à son égard tous les Droits, puisque le Droit est un contrat de réciprocité, et qu'il a rompu, pour sa part, ce contrat.

Cependant l'exclusion, qui est la peine absolue que comporte la violation du Droit, est au fond contraire à l'esprit de la législation civile qui est d'assurer le Droit de *tous* ; de plus, l'exclusion universalisée tendrait à détruire la société civile, la communauté juridique ; de là la nécessité pour l'État de trouver une peine moins radicale pour assurer la Justice. Cette peine c'est la réparation, l'expiation. La substitution de la réparation à l'exclusion offre, en effet, le moyen d'assurer la Justice tout en conservant à la Cité le citoyen (c'est le but que doit poursuivre l'État) ; mais cette substitution, autant du moins qu'elle est compatible avec la sécurité de tous, doit être consentie par tous, faire l'objet d'un contrat spécial, d'un contrat qui lie l'État et rende impossible une substitution arbitraire d'une peine à l'autre, ce qui serait l'injustice même.

Le principe de l'expiation est la loi du talion : quiconque

1. *Grundlage des Naturrechts*. Zweiter Theil. Angewandtes Naturrecht. Zweiter Abschnitt. Von der bürgerlichen Gesetzgebung, § 19, G, H, I, p. 240-254.

par cupidité ou même par insouciance a fait perdre à autrui quelque chose de ses Droits doit perdre une part de ses Droits (de sa liberté, de sa propriété au sens le plus large du mot) équivalente, de façon à rétablir l'équilibre, et par suite la Justice : dans tous les cas où le rétablissement de cet équilibre est possible, il est trop clair que la substitution de la réparation à l'exclusion s'impose. La nature de la peine doit donc au fond se fonder sur la possibilité ou sur la non-possibilité de la réparation du crime, autorisant ou non la substitution de l'expiation à l'exclusion.

A ce point de vue, l'impossibilité de la réparation peut tenir d'abord à la situation de la personne ; par exemple la pauvreté rendant impossible toute compensation, il semble que l'expiation est ici impossible, et que l'exclusion s'impose : et si cette sévérité paraît injuste, Fichte répond que l'État n'est pas un juge de la valeur morale des actions, mais simplement le gardien et le garant de la propriété de tous ; qu'en dehors de la réparation, la sécurité de la propriété ne peut être assurée que par l'exclusion. Cette impossibilité peut tenir aussi au caractère du crime commis : il est clair qu'un crime commis par cupidité ou par simple insouciance, est toujours susceptible d'une réparation possible ; il en est tout autrement d'un crime commis par amour du mal, car pour ce criminel jamais la crainte du châtiment ne modifiera son action. Ici donc encore il semble que l'exclusion s'impose.

Cependant la peine de l'exclusion est si contraire à l'esprit même du Contrat social, elle en est si directement la négation, que, même dans ces cas, il y a lieu de rechercher, si, au moins dans une certaine mesure, il ne peut être question de réparation, d'expiation. Il apparaît alors que d'une part le pauvre, à défaut d'autre fortune, possède son travail et que ce travail peut fournir la réparation de son crime, par conséquent assurer sa libération, sa réintégration dans la Cité ; il apparaît aussi que même pour ceux qui ont agi par amour du mal, un amendement de la conduite est tou-

jours possible, sinon une rénovation du caractère (qui n'est pas ici en question). Le coupable peut un jour comprendre, en dehors de toute intention morale dont le contrôle échappe à l'État, que son intérêt est de respecter la Justice. De là la nécessité dans l'État de maisons de travaux forcés et de maisons de correction. Ainsi donc, même dans les cas où l'exclusion semble la peine indiquée, l'intérêt de la Cité exige qu'on tente d'y substituer la réparation ; il n'y a qu'un cas où toute substitution est radicalement impossible, c'est le cas du meurtre par préméditation : ici l'exclusion s'impose, la mise hors la loi du criminel, sa mort civile. La mort civile est pour l'État la limite même de son Droit de contrainte ; si, ensuite, l'État juge nécessaire la suppression matérielle du coupable, sa mort physique, par sécurité pour la Cité, il agit non plus en vertu de son Droit, mais en vertu de sa force : la mort de l'individu exclu de ses Droits n'est qu'un acte de police[1].

On voit dans quel esprit est conçue la législation pénale : il s'agit uniquement pour Fichte d'assurer d'une façon efficace l'exécution du Contrat social, soit par l'exclusion de la communauté juridique de quiconque compromet irrémédiablement l'existence de cette communauté, soit bien plutôt, dans tous les cas où cela est possible, par une compensation qui rétablisse l'équilibre rompu, sans exclure de la communauté une unité qui en fait partie. Il s'agit en somme, dans la législation pénale, de maintenir une égalité : l'égalité civile. La peine a donc, pour Fichte, un caractère purement juridique ; elle ne comporte, à aucun degré, ce caractère de réparation morale que lui attribuent les systèmes qui font reposer le Droit sur la Morale[2].

En dehors de la Société civile que le Droit constitue tout entière, il y a encore deux sociétés, l'une intérieure, l'autre

1. *Grundlage des Naturrechts*, Angewandtes Naturrecht. Zweiter Abschnitt. Von der bürgerlichen Gesetzgebung, § 20, p. 260-282.
2. *Ibid.*, § 20. Anmerkung, p. 282-284.

extérieure à la Cité que le Droit ne constitue pas sans doute, mais auxquelles le Droit s'applique : le mariage et la société internationale.

Le Droit s'applique dans le mariage à la femme pour garantir sa personnalité, c'est-à-dire à la fois sa Liberté et sa dignité ; pour punir le viol, qui est la contrainte physique et le mariage forcé, le mariage fait contre l'inclination de la femme, qui est la perte de sa dignité, c'est-à-dire au fond de sa personnalité : le mariage sans amour, sans don de soi étant aux yeux de Fichte pour la femme sa véritable déchéance, la perte de son caractère d'être humain et raisonnable. Car l'amour est, pour la femme, la seule forme sous laquelle puisse s'avouer l'instinct sexuel ; le désir pur et simple de la jouissance pour la jouissance est contraire, chez elle, à la Liberté puisqu'il exige en quelque sorte sa passivité, tandis que le don de soi, l'amour est précisément pour elle une forme active du désir sexuel, une forme compatible avec la Raison, l'acte de son cœur[1]. Fichte voit là l'origine d'un sentiment inné à la femme et que la corruption même respecte encore : la pudeur. « La femme, dit-il, par nature se dérobe à l'instinct sexuel et se le cache ; même la plus pervertie des prostituées a honte d'avouer qu'elle cherche le plaisir, elle prétend pratiquer son infâme métier par intérêt, par amour de l'argent[2]. »

Le Droit dans le mariage ne s'applique pas à l'homme dans la même mesure : car pour lui la question de la contrainte physique ne se pose pas ; elle est contraire à la nature des choses : de même, pour l'homme, le seul fait qu'il épouse une femme implique qu'il la désire et, par suite, il n'y a pas pour l'homme de mariage forcé ; la seule chose à laquelle l'homme ait un Droit dans le mariage, c'est l'assurance que la femme s'est donnée à lui librement, parce que cette assurance est la condition de son bonheur.

1. *Grundlage des Naturrechts.* Erster Anhang des Naturrechts. Grundriss des Familienrechts. Erster Abschnitt. Deduction der Ehe. § 4, p. 320-312.
2. *Ibid.*, id., § 3, 2, p. 309.

Ainsi donc ce que le Droit exige dans le mariage c'est le respect de la Liberté, et c'est pour assurer ce respect que l'État institue un acte civil par lequel l'épouse affirme explicitement son consentement public au mariage; la présence de l'époux étant par elle-même une affirmation implicite. Le Droit *peut exiger* aussi la rupture du mariage dans un cas, celui de l'adultère de la femme, parce qu'alors le rapport des époux qui constitue le mariage est lui-même rompu ; l'adultère implique, de la part de la femme, la désaffection à l'égard de son mari, c'est-à-dire la destruction même du principe qui est pour la femme, la base du mariage : l'amour. *Peut exiger*, disons-nous, et non pas exige, car c'est seulement à la requête du conjoint lésé que la dissolution du mariage sera prononcée ; l'État n'a pas à intervenir ici directement, car il n'a pas à connaître de la vie privée. Quant à l'adultère de l'homme, il ne rompt pas nécessairement et de la même façon le mariage ; car si cet acte témoigne de la grossièreté de ses instincts, et de la bassesse de son caractère, il n'entraîne point chez l'homme comme chez la femme l'indignité dans le mariage ; seulement il peut amener, s'il est connu de la femme, et que la femme n'ait pas le cœur assez haut pour pardonner, la répulsion de la femme pour son mari, la destruction de son amour et dès lors la dissolution du mariage ; en tout cas il corrompt la pureté du mariage, car le pardon de la femme soumet pour ainsi dire l'homme à la femme et renverse le rôle des époux.

Enfin, en dehors du mariage, dans les relations des sexes, le Droit a encore une application, mais une seule : dans le cas de la séduction où, s'il est établi que la femme s'est donnée librement, par amour, l'État peut contraindre le séducteur au mariage, car il y a eu, en fait, véritable mariage, un mariage auquel ne manque précisément que la consécration civile. En dehors de ce seul cas l'État n'a pas à intervenir dans les relations sexuelles extérieures au mariage ; si la femme consent à se donner par plaisir ou par intérêt et par là à se dégrader, c'est pour elle pure affaire de conscience, comme

c'est pour l'homme qui entre en rapports avec elle question de probité ou de délicatesse, et l'État n'a rien à y voir; de là suit, en particulier, que l'État, à aucun degré, ne doit se préoccuper de la réglementation de la prostitution : il n'a pas à en connaître. Tout ce que l'État a le Droit de faire, c'est de s'assurer, par une déclaration faite à la police, que la femme prostituée s'est prostituée librement sans y avoir été contrainte [1].

Le rapport des sexes soulève enfin une dernière question juridique: celle du Droit entre parents et enfants. A ce point de vue on peut dire que l'enfant tant qu'il reste un enfant, tant qu'il demeure sous la tutelle de ses parents, n'a pas de Droits, car il ne peut être considéré à ce moment encore comme un être libre et autonome, comme un homme. Les parents ont sur lui pleins pouvoirs et à tel point que Fichte refuse de voir dans l'infanticide un crime contre le Droit de l'enfant (qui n'a pas de Droit vis-à-vis de ses parents); il y voit un crime contre le Droit de l'État — qui est ainsi privé d'un futur citoyen — et un crime contre la Nature. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'État (non les enfants eux-mêmes qui n'ont pas de Droits) a le Droit d'exiger que les enfants soient élevés de manière à devenir des hommes libres, indépendants, parce que cette éducation est la condition même de la durée de la Cité: la Cité réclame des générations successives de citoyens. Mais cette éducation qui doit tendre à faire de l'enfant un homme, un être raisonnable et libre, si l'État a le Droit de l'exiger des parents, il n'a pas le Droit de la contrôler: elle est du domaine de la vie privée, et on sait qu'au seuil de la vie privée expire la puissance de l'État; la seule chose que l'État ait le Droit d'interdire aux parents c'est à l'égard de leurs enfants un traitement tel qu'il serait précisément la négation de cette éducation qu'il est en droit d'exiger d'eux,

1. *Grundlage des Naturrechts*. Zweiter Abschnitt. Das Eherecht, § 10 à § 31, p. 319-343.

et comme la preuve que les parents violent justement leurs Devoirs d'éducateurs (par exemple la vente d'enfants).

Dès que l'éducation est terminée, l'enfant cesse d'être un enfant, il devient un homme, il est un citoyen libre et pour lui commence le régime du Droit. Mais à quel signe reconnaître cet achèvement de l'éducation : à l'évidence des choses qui montre l'enfant devenu apte à accomplir les fins de l'homme ou au mariage qui, *ipso facto*, rend les enfants majeurs puisque toute éducation est désormais pour eux impossible. Mais dès que l'enfant est affranchi de la tutelle de la famille, l'État a le Droit d'exiger alors des parents la *dotation* des enfants, c'est-à-dire l'attestation même de ses moyens d'existence [1].

L'existence de sociétés extérieures à la Cité semble d'abord problématique, puisque le Droit exige — dès que des hommes sont en présence dont les sphères d'action peuvent se rencontrer — qu'ils fassent partie d'une *même* communauté : là est la garantie de leur réciproque sécurité. Il semble donc que quiconque entre en rapport avec les habitants d'une Cité doit d'abord en faire partie, ou, s'il ne le veut pas, que toutes relations avec lui doivent être rompues.

Cependant, en fait, la distinction des Cités existe, due à la séparation des frontières, à la diversité des races ou des mœurs ou du langage, qui rendent en quelque sorte les différents peuples extérieurs les uns aux autres.

Comment donc concilier la diversité des peuples qui les fait *étrangers* les uns aux autres et par suite sans rapports de communauté civile, — chaque peuple ayant à l'intérieur de sa Cité son droit propre, — avec cependant la possibilité de leurs mutuelles relations qui exige pour la sécurité réciproque des citoyens des différentes nations une communauté juridique. D'une seule manière : par la constitution d'un Droit international, indépendant sans doute de la Constitution civile de

1. *Grundlage des Naturrechts.* Vierter Abschnitt. Ueber das gegenseitige Rechtsverhältniss zwischen Eltern und Kindern, § 43 à 61, p. 358-367.

chaque peuple, mais commun à tous les peuples ; et pour veiller à l'exécution de ce contrat par la présence, en chaque pays, d'ambassadeurs.

D'autre part, la violation toujours possible du Droit international comme de tout Droit au détriment d'un des contractants autorise celui-ci à faire la guerre à celui qui a violé le contrat, à lui faire la guerre pour le détruire puisque son existence compromet la sécurité générale. Mais par cela même que la guerre est non une fin en soi, mais un moyen, un moyen de rétablir l'équilibre du Droit, il est possible de concevoir, pour servir le Droit, un instrument moins sanglant et plus sûr, car enfin la victoire n'appartient pas toujours à celui qui a raison : et Fichte propose, pour trancher les différends internationaux, la constitution d'une sorte d'alliance universelle qui formerait un véritable tribunal international d'arbitrage capable de faire respecter, au besoin, par la force, le Droit des peuples, s'il venait à être méconnu par un des participants. Ce tribunal serait la plus sûre garantie d'une paix perpétuelle [1].

L'examen de la théorie du Droit, dans son application à la famille ou aux nations, c'est-à dire aux sociétés qu'il ne crée pas, qu'il trouve données, confirme les résultats auxquels aboutissait l'examen (dans la communauté juridique proprement dite), de la société civile, l'indépendance du Droit et de la Morale, ou plutôt l'antériorité du Droit sur la Morale. C'est en tant que le mariage est une société *naturelle,* en tant qu'il a son principe dans l'*activité physique* de l'homme que le Droit s'y applique ; le Droit dans le mariage comme partout ailleurs a pour unique fonction d'assurer la liberté physique et sociale, non morale ; toutes les dispositions juridiques relatives au mariage ont précisément pour objet la garantie de cet usage : et justement parce que

1. *Grundlage des Naturrechts.* Zweiter Anhang. Grundriss des Völker und Weltbürgerrechts, I, p. 369-382.

dans le mariage ce n'est presque jamais la liberté physique et sociale de l'homme, mais celle de la femme qui peut être menacée, c'est surtout à la protection de la femme, à la garantie de sa liberté, que vise le Droit; de même encore, si singulière que puisse nous paraître aujourd'hui une théorie qui ne reconnaît aucun Droit à l'enfant, c'est du même esprit qu'elle s'inspire : l'enfant n'a pas de Droits, parce que, tant qu'il n'est pas élevé, tant qu'il n'est pas un homme, il ne peut compter en quelque sorte ni physiquement, ni socialement; pour qu'il puisse être « membre de la Société », il faut que son corps et sa Volonté soient formés, il faut qu'il puisse avoir l'*usage* de sa Liberté, la *possession* de sa Volonté : or il ne les acquiert précisément que par l'éducation, et, quand il les a acquis, il cesse d'être un enfant, il est devenu un homme.

Mais si l'enfant n'a pas de Droits parce qu'il n'est pas encore un homme, parce qu'il n'est libre ni physiquement, ni socialement, l'État a sur l'enfant un Droit fondé précisément sur ce qu'il doit devenir un homme, pour être un membre de la Cité, par conséquent un Droit relatif à l'éducation grâce à laquelle il devient un homme. Absence de tout Droit chez l'enfant, exigence, par l'État, d'une éducation qui fasse de l'enfant un homme, ces conditions sont comme impliquées dans les principes mêmes de la théorie qui fait du Droit la garantie d'un Contrat uniquement et purement social, un rapport entre la causalité physique des individus. Et par ce caractère la conception juridique de Fichte s'oppose nettement, nous le verrons plus loin, à celle de Kant, qui fait reposer le Droit sur la Morale, c'est-à-dire non plus sur le respect de la personnalité physique et civile, mais de la personnalité morale. Si, en particulier, pour le mariage, le Droit présuppose une théorie physiologique et naturaliste (c'est en effet par une théorie physiologique du mariage dans le détail de laquelle nous n'avons pas cru devoir entrer ici que débute le chapitre relatif au Droit dans la famille) c'est parce que pour lui le Droit est la condition de réalisation des rapports naturels, et qu'il est antérieur à la Moralité.

On pourrait montrer de même que dans la conception du Droit international de Fichte il n'entre aucun élément moral — par exemple le respect de l'humanité en général en dehors des groupements sociaux particuliers — bien au contraire c'est un intérêt purement social et naturel — la garantie même de l'existence des groupements sociaux donnés, groupements, qui, on l'a vu, ont au fond uniquement des causes naturelles (physiques) et sociales — qui fait aux yeux de Fichte l'objet du Droit international; et cet intérêt est sinon peut-être opposé, du moins absolument distinct de l'intérêt moral.

Mais si l'absence de tout élément moral caractérise la théorie du Droit de Fichte, ce n'est là qu'un caractère négatif, et son caractère positif c'est de rendre possible, par un accord ou contrat réciproque, la coexistence des unités sociales (l'individu, dans la Cité; l'épouse et l'époux, dans le mariage; les peuples, dans l'humanité) dont les activités ou les libertés peuvent être antagonistes; c'est au fond d'assurer par une mutuelle limitation des activités libres, la possibilité de l'existence sociale, de la co-existence des êtres raisonnables, des hommes, qu'exige le Moi pratique comme la condition de réalisation de la Liberté. En d'autres termes en dehors de toute restriction morale qui limiterait, en vertu d'une obligation absolue, l'expansion indéfinie de l'activité individuelle, son développement comme force physique et naturelle, l'existence de la Société c'est-à-dire de la communauté des activités libres ne peut être assurée que par un contrat de réciprocité par une loi conditionnelle qui institue le respect de la Liberté d'autrui comme la condition nécessaire de la jouissance de ma Liberté propre; ce contrat c'est le Contrat social, cette loi, la loi du Droit; et nous pouvons, en passant, remarquer que l'esprit de cette loi, la réciprocité, n'est au fond qu'une expression nouvelle du rapport primitif de la relation d'où est sortie toute la *Théorie de la Science,* le rapport du sujet avec l'objet, qui pose, dans la conscience, ces deux termes comme inséparables l'un de

l'autre, comme complémentaires et comme réciproques; seulement il ne s'agit plus ici d'une division idéale comme dans le cas de l'activité du Moi théorique, il s'agit, pour le Moi pratique, d'une division réelle de l'activité; et comme la division du Moi et du Non-Moi et conséquemment la relation réciproque des deux termes était le principe de justification de la connaissance, de même ici la division de l'activité entre les individus, et le Contrat de réciprocité entre les individus qui, par l'égalité de tous, assure la Liberté de chacun, est le principe qui justifie l'existence de la Société humaine.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DE LA MORALE

Le Droit ou la Justice est le concept, le principe rationnel qui rend possible l'existence de la communauté des êtres libres, en tant que cette communauté est elle-même un des moments nécessaires de la réalisation du Moi (de l'Esprit); en dehors du Droit nulle garantie pour la Liberté et la vie des individus, c'est-à-dire au fond pas d'existence sociale possible. Cependant, si la Justice est la condition de possibilité de la vie sociale, elle ne détermine à aucun degré la fin ou le but de la Société. La dispersion de l'activité dans les individus dont le Droit montre la nécessité est sans doute un des moments de la réalisation du Moi, mais elle n'en est pas le terme; ce terme c'est l'Unité même du Moi pur qui était pour le philosophe le principe absolu et qui apparaît à la conscience comme son but idéal. Or c'est précisément cette Unité qu'à travers la multiplicité des activités individuelles, la Société poursuit comme sa fin dernière et que la Morale a pour objet de déterminer en en faisant la condition suprême de la réalisation de la Raison.

Mais si l'on admet que la réalisation du Moi absolu n'est possible qu'au moyen de la Société, qu'elle est proprement l'Idéal social, on comprend pourquoi, dans le système de Fichte, le Droit est nécessairement antérieur à la Morale, pourquoi il est logiquement absurde de fonder le Droit sur la Morale puisque loin d'être déduit de la Morale, il la conditionne, puisqu'il est, au moins provisoirement, ce qui rend possible l'existence sociale elle-même.

Il y a plus, non seulement le Droit n'est pas une conséquence de la Moralité, non seulement le Droit, qui institue l'existence sociale, précède la Morale, qui fixe à la Société sont but, mais encore c'est précisément le Droit qui prépare la Moralité ; car le Droit est comme l'intermédiaire qui permet de passer de l'empire de la pure Nature au règne de la Moralité.

D'abord, la loi du Droit est comme le trait d'union entre la loi physique et la loi morale : en effet, tout en ayant un caractère propre distinct à la fois de l'une et de l'autre, elle est partiellement identique à l'une et à l'autre. En premier lieu elle est sans doute distincte et de la loi naturelle et de la loi morale: de la loi naturelle — car elle n'est pas, comme elle, un jeu de forces purement physiques; elle s'adresse à la Volonté et à la conscience ; ce n'est pas une nécessitation, mais une contrainte ; de la loi morale — car ce n'est pas une loi qui *oblige,* mais une loi qui *contraint,* un principe non de *liberté,* qui vient de l'Autonomie de la Volonté, mais d'*autorité,* qui s'impose à la Volonté du dehors. Ce n'est pas non plus, comme la loi morale, une loi *absolue,* un *impératif catégorique*; c'est une loi *conditionnelle,* un impératif *hypothétique* (qui repose sur la réciprocité); enfin ce n'est pas, comme la loi morale, une loi qui s'exprime tout entière dans la conscience individuelle, c'est une loi qui implique l'existence d'une conscience collective. Mais — en second lieu — la loi du Droit est partiellement identique et à la loi physique et à la loi morale ; à la loi physique — car elle est, comme elle, un pur mécanisme, non pas sans doute un mécanisme de forces physiques, mais un véritable mécanisme intellectuel, une loi d'association mécanique (la contrainte a précisément pour objet d'associer mécaniquement et inséparablement, à l'idée de la violation du Droit, l'idée du châtiment) ; à la loi morale — car elle est précisément, comme la loi morale, une loi non de la Nature physique, une loi de la matière, mais une loi de la Liberté, une loi de

la Volonté, et que par suite elle porte non sur le fait, sur ce qui est donné, comme la loi physique, mais sur ce qui doit être, comme la loi morale.

Et ainsi par ce double caractère la loi du Droit est comme le moyen terme entre la Nécessité et la Liberté, entre la Nature et la Moralité[1].

Ensuite il y a dans le système même du Droit une théorie que Fichte a mise en lumière dans sa seconde exposition (1812) et qui est le point par où le Droit appelle, comme son complément, la Moralité. C'est la théorie du loisir. D'un côté, d'après cette nouvelle exposition de la *Théorie du Droit,* l'œuvre de la législation civile a pour objet d'assurer à chaque individu, dans la communauté sociale, une part de loisir. Toute cette minutieuse réglementation de l'activité humaine par l'État, telle qu'elle a été établie par les lois, dans le Droit appliqué, en détruisant toute initiative et en faisant de chaque homme un simple rouage de la machine sociale, dont le mécanisme est fixé une fois pour toutes, semble compromettre cette Liberté dont le Droit avait précisément pour objet de garantir l'usage, et aboutir, par là, à une véritable contradiction. Mais, en allant au fond des choses, on s'aperçoit que le mécanisme de la vie sociale, tel que l'a institué la *Théorie du Droit,* n'a qu'un but, c'est d'affranchir l'homme grâce précisément à cet apparent esclavage. En effet, tout ce mécanisme a essentiellement pour objet d'assurer le plus économiquement possible, par une division appropriée du travail, la subsistance de tous les individus et l'accomplissement des actes nécessaires à l'existence sociale, de telle sorte qu'une fois assurées et l'existence de l'individu (les besoins de la vie), et l'existence de la communauté (les charges sociales remplies), il reste à chaque homme une somme d'activité disponible, un loisir ; et c'est justement ce loisir qui est le lieu de sa Liberté, le lieu de son Droit, le lieu où il est libre de penser

1. *Das System der Rechtslehre.* Nachgelassene Werke, II, p. 497.

et d'agir par lui-même. En dehors de ce loisir qui permet à l'homme une fois accomplies ses charges sociales, et son entretien assuré, de jouir d'un surplus d'activité pour les buts qu'il peut se proposer en toute liberté ; en dehors de ce loisir, il n'y a vraiment pour lui qu'un esclavage, un esclavage sans Droits véritables puisqu'il n'y a pour lui aucune liberté d'agir. Ainsi le Contrat social, pour garantir les Droits de l'individu, sa Liberté, doit être fait de telle sorte qu'à côté du travail qu'il lui impose, il lui réserve, comme le lieu même de son action libre, une part de loisir.

Mais ce loisir, par cela même qu'il n'existe que du moment où l'individu n'a plus à s'inquiéter, ni de sa vie matérielle, ni de ses Devoirs de citoyen, ne doit être rempli que par le souci de la vie spirituelle dont la Moralité est précisément l'objet. La réglementation par l'État de notre activité, telle que l'institue la *Théorie du Droit*, n'a au fond qu'un but : affranchir et décharger l'homme, aux conditions les plus avantageuses et les plus sûres, de toutes les préoccupations de la vie matérielle, pour le rendre tout entier à sa véritable existence et lui permettre de prendre conscience de sa Liberté morale. On peut donc dire que toute la *Théorie du Droit* n'a, en somme, qu'un objet : garantir à l'homme son Droit imprescriptible, son Droit d'être véritablement un homme, un être doué de la Liberté morale, un Esprit, et lui fournir le moyen de se recueillir pour s'élever à la hauteur de la vie spirituelle. Fichte le rappelle en passant : cette nécessité du loisir pour le recueillement qu'exige la culture morale a été reconnue et proclamée par le législateur juif — suivi en cela par l'Église chrétienne — quand il prescrivait le repos du sabbat : mais, à cause de la barbarie du temps, il fit un commandement de ce qui ne devait être qu'une simple permission, l'exercice d'un Droit.

Tout l'esprit de la *Théorie du Droit* de Fichte est dans cette idée : chaque homme a Droit à l'élévation spirituelle, en raison même de ce qu'il est un homme, c'est-à-dire un esprit ; mais cette élévation n'est possible que si chaque

homme a le loisir de songer à son âme — s'il n'a pas à s'inquiéter de sa subsistance et s'il peut rompre par instant avec les exigences de la vie publique. Celui qui a faim et lutte pour l'existence ou encore celui dont tout le temps est absorbé par les affaires, n'a pas un moment pour songer à son salut ; pour qu'il y songe, il faut qu'il puisse se détacher et en quelque sorte se désintéresser des besoins matériels ou de la routine journalière. Il faut donc que l'égalité des hommes devant l'Esprit soit assurée par l'égalité sociale qui donne à chacun les moyens de vivre et sa part de loisir ; et comme cette égalité sociale n'est pas une égalité naturelle ; comme la loi naturelle de la lutte pour la vie est au contraire le triomphe de la force, il faut assurer les hommes contre les inégalités naturelles par une réglementation appropriée de la vie sociale : cette réglementation est justement l'œuvre de la législation civile, l'œuvre de la *Théorie du Droit*. Mais il ne faut pas oublier que cette œuvre n'a de sens que par son but et que ce but, c'est le Droit pour chaque homme de devenir un être moral, de pouvoir vivre de la vie de l'Esprit. Produire le loisir qui est la condition même de cette vie supérieure, voilà où tend toute la législation : et l'espèce de contrainte, d'esclavage où elle tient les membres de la Cité n'est au fond que le moyen d'affranchir les esprits sur lesquels l'État n'a point de prise. Il faut donc dire que l'État n'a de Droit sur les hommes que dans la mesure où il reconnaît son Devoir, ou leur assure cette vie morale qui les rend indépendants de lui : et, s'il ne reconnaît point ce Devoir, son Droit n'est qu'une tyrannie. Or, il n'y a qu'un moyen, pour les citoyens, de savoir si l'État remplit ce Devoir qui justifie son Droit : c'est l'établissement par l'État de maisons d'éducation où se donnera cette culture morale qui est pour chaque citoyen son Droit même, et où il aura la faculté de venir la chercher. L'École publique, comme foyer de Liberté, est, pour le citoyen, la garantie du Droit.

On comprend ainsi comment, en somme, le Droit n'est

le Droit qu'en tant qu'il prépare la Moralité, qu'il rend possible son existence future.

Et la théorie du Droit vient nécessairement aboutir à la Morale[1].

*
* *

La Morale, au sens où Fichte l'entend, n'est ni la description d'un fait, l'analyse de la conscience morale comme donnée irréductible, ni la pratique d'un art, la Science de la sagesse, c'est l'acte ou plutôt l'ensemble des actes par lesquels l'être humain, l'être fini cherche à saisir son essence absolue et infinie, c'est l'effort de la conscience pour réaliser en elle le principe qui la dépasse, le Moi pur ; c'est la démarche suprême de la philosophie — ou plutôt, puisqu'ici le philosophe prétend ne faire que raconter le progrès, l'histoire de l'Esprit, — c'est la démarche suprême de l'Esprit pour conquérir cette Liberté, cette spiritualité qui sans doute est son fond même, qui cependant ne lui est point donnée d'abord. Par là nous voyons aussitôt comment la Morale se rattache aux principes de la *Théorie de la Science,* et s'en déduit ; elle est un des moments essentiels de la réalisation du Moi pur, elle est même le moment le plus essentiel de cette réalisation — celui dont tous les autres ne sont que la condition, la préparation — puisqu'elle est au fond l'acte par lequel notre conscience affirme, autant qu'il est en elle, à titre de but, l'existence de ce Moi pur qui la dépasse. La Morale apparaît donc comme le lieu où s'accomplit la tâche de la philosophie ou plutôt de l'Esprit même, le lieu de l'élévation à la conscience de son principe ; or, c'était à cette élévation à la conscience, à ce « pour soi », d'un principe posé comme premier « en soi », qu'était suspendue, comme à sa fin, toute l'œuvre de la dialectique, toute la marche, tout le développement de l'Esprit.

1. *Das System der Rechtslehre* Nachgelassene Werke, II, p. 535-452.

Nous disons que la Morale est la démarche par laquelle l'esprit humain s'efforce de prendre conscience de son essence absolue, de ce Moi pur qui est son fond. La difficulté que soulève cette démarche saute aux yeux dès le premier pas ; le Moi pur est constitué, on l'a vu, par l'unité et l'identité de deux éléments : Sujet et Objet, Idéalité et Réalité, Production et Réflexion, Liberté et Nécessité, Pouvoir d'agir et Pouvoir de penser, toutes expressions synonymes que la conscience, de par sa nature, sépare nécessairement ; comment donc la conscience pourra-t-elle affirmer cette unité et cette identité? et il le faut si elle doit être la conscience de notre essence absolue. Telle est la question qui se pose maintenant et qui, précisément, constitue le problème moral.

Tout d'abord, et cela est trop clair, il ne peut s'agir ici pour la conscience de changer sa nature qui est de réfracter et de polariser en quelque sorte l'Unité du Moi pur en la dualité de ses éléments. Il n'y a de conscience que dans et par cette division ; prétendre la supprimer pour atteindre directement et en soi l'Unité pure, l'Unité absolue, c'est à proprement parler supprimer la conscience et vouloir faire appel à je ne sais quelle opération supérieure : c'est, à coup sûr, sortir du champ de la Raison humaine par une sorte de miracle que peut bien admettre sans doute le Mysticisme, mais que le Rationalisme de Fichte repousse de toutes ses forces. Cependant si la division des éléments du Moi pur est, pour la conscience, quelque chose d'inévitable, si la conscience ne peut les apercevoir en quelque sorte intérieurement l'un à l'autre, mais seulement l'un à côté de l'autre, l'un en fonction de l'autre, comment concevoir qu'elle puisse les identifier ? C'est ce qu'il s'agit ici de comprendre, et pour cela il est nécessaire, avant tout, de rappeler le caractère et la nature de chacun de ces éléments dont se compose l'essence du Moi.

Ces éléments, on le sait, au reste, ce sont la Pensée ou pouvoir de la Réflexion, de retour sur soi-même, et la Liberté

ou pouvoir de la Production autonome. Or, de ces deux éléments, l'un, la Pensée, la Réflexion est la forme, l'autre, la Liberté, l'Activité est le fond du Moi. Mais la Réflexion, comme pure forme, est vide, elle ne prend un sens que parce qu'elle s'applique à un contenu ; elle est la réflexion de quelque chose : la Pensée est immédiatement unie à son objet ; c'est donc cet objet, cette réalité qu'il faut connaître avant toute réflexion sur elle.

La réalité qui précède la Réflexion, la seule réalité donnée avant elle, nous le savons assez par tout ce qui précède, c'est le pouvoir d'agir, c'est le Vouloir. Le Vouloir, c'est ce qu'il y a d'originairement réel dans le Moi, quand il se pense lui-même dans sa pureté, indépendamment de la position ultérieure des objets dits externes.

Mais qu'est ce au juste que ce Vouloir ? Ce n'est pas sans doute le Vouloir donné dans l'expérience, lequel, loin d'être antérieur à la Réflexion et à la position des objets les suppose, c'est le pouvoir pratique du Moi dans son Autonomie, ce pouvoir qui, au fond, exprime en nous et autant qu'il est en nous — nous allons voir comment — la Liberté absolue du premier principe, du Moi pur, dont Fichte faisait, précisément parce qu'il dépasse la conscience et ses relations, l'objet non d'un concept, mais d'une intuition.

Fichte reconnaît que cette intuition n'est pas primitivement donnée à la conscience vulgaire, qu'en un certain sens elle s'oppose même à l'expérience et qu'il est impossible d'en donner l'idée à quiconque elle fait défaut. Et c'est précisément pour cela que le premier effort de la philosophie et pour ainsi dire son introduction, a été, on s'en souvient, de tâcher de dégager cette intuition, et d'opposer au sens naturel le sens de l'Esprit. Sans doute, en raison de sa nature, de son caractère d'être un absolu, ce principe ne peut être l'objet d'une démonstration, il est nécessairement un postulat, l'affirmation d'une croyance, et il est par suite possible théoriquement à quiconque part d'un autre principe de le réduire à cet autre principe : à ce raisonnement rien

d'inconcevable ne s'oppose : il demeure loisible ; mais Fichte a montré par ailleurs que tout principe premier présentait le même caractère d'être une croyance, un postulat, que, pas plus que l'Idéalisme, le Dogmatisme n'échappait à cette nécessité ; il a montré aussi pourquoi le choix de la Liberté, comme principe suprême, s'imposait à ses yeux ; il a montré que la Liberté, dans sa pure essence, était précisément le contraire de la Chose, l'Esprit ; qu'en elle loin d'être, comme dans la Chose, extérieurs l'un à l'autre, l'agent et l'action, le Sujet et l'Objet, étaient intérieurs l'un à l'autre ; que dans la Liberté pure la détermination de ces deux termes nécessaires de la conscience n'était plus une détermination extérieure, une nécessitation, mais une détermination tout interne, une spontanéité, une auto-détermination. Et c'est dans ce caractère de spontanéité, d'auto-détermination que Fichte a cru découvrir le fond de la nature spirituelle. Par là même il justifiait le choix de son principe : il reconnaissait qu'il n'y avait pas sans doute au choix de ce principe, au moins primitivement et avant ce choix même, de raisons d'ordre proprement théorique ; mais il y avait au moins à ce choix un intérêt pratique, l'intérêt pratique par excellence, la croyance en notre nature raisonnable, l'affirmation de notre spiritualité.

L'Autonomie de la Volonté une fois posée comme le fond primitif de l'esprit, comme son contenu réel, la Réflexion s'y applique nécessairement et inséparablement comme à son objet, car si l'une est le fond du Moi, l'autre en est la forme ; le Moi, l'esprit ne se borne pas, comme la Chose, à *être* en lui-même ce qu'il est, à être donné, il est pour *lui-même* ce qu'il est en soi, il se réfléchit. — Or, pour nous au moins, aux yeux de notre conscience qui nécessairement sépare l'Être de la Pensée, cette réflexion sur l'essence du Moi est distincte de sa position même ; l'être que nous sommes est nécessairement brisé en une série de productions et de réflexions, il ne peut tout à la fois agir et se réfléchir.

Examinons donc en elle-même et pour elle-même cette

réflexion du Moi sur son essence. Cette réflexion apparaît ici comme très remarquable : tandis que, dans toute réflexion, l'objet et le sujet sont distincts et, en quelque sorte, indépendants l'un de l'autre, la contemplation de l'objet ne pouvant, en quoi que ce soit, modifier l'objet lui-même, la réflexion que nous considérons présente un caractère unique, essentiel : l'Objet et le Sujet n'y font qu'un ; en sorte qu'en elle l'Objet n'est pas antérieur et extérieur au Sujet qui le contemple, mais c'est tout au contraire le Sujet qui devient à lui-même son propre Objet ; le Sujet est ici antérieur, ou plutôt intérieur à lui-même, il pose l'Objet en se posant lui-même ; en d'autres termes ici, et ici seulement le Sujet n'est pas déterminé par l'Objet, mais c'est le Sujet lui-même qui se détermine, et qui en se déterminant s'objective.

Comment distinguer dans le Sujet cette double existence, comment concevoir en lui cette existence antérieure à l'existence qui le réalise, à l'existence objective ? d'une seule manière, en admettant en lui une existence idéale qui précède et détermine l'existence réelle ; car puisqu'il ne peut être déterminé par un autre que lui, il faut qu'il soit en quelque sorte avant d'être ; et cette existence idéale est pour lui possible précisément, parce qu'à l'encontre de la Chose dont l'être objectif épuise toute la réalité, le Sujet peut se réfléchir. Mais cette détermination de l'existence réelle par l'existence idéale, cette causalité du concept c'est justement la Liberté. La Liberté est bien ainsi, comme Kant l'avait affirmé sans toutefois le démontrer, le commencement absolu d'un état, la position d'une existence sans rapport de dépendance réelle avec une autre existence. Et par là même nous voyons que seul l'être raisonnable, l'être doué d'Intelligence et de réflexion est capable de Liberté parce que chez lui seul une causalité intelligible est possible.

Ainsi ce qu'apporte la réflexion du Moi sur lui-même, quand elle considère l'essence réelle, — objective, dirait Fichte, — du Moi, quand elle prend conscience de son contenu, c'est l'idée même de la Liberté : le pouvoir d'auto-détermination, qui

constituait la réalité absolue du Moi, devient pour nous, aux yeux de la réflexion qui le comprend et l'analyse, ce qu'il est en soi, le pouvoir de production du concept ou Liberté. Mais ajoutons-nous, et la remarque est ici essentielle, du point de vue purement subjectif où nous sommes ici placés, du point de vue de la pure Réflexion, nous ne pouvons affirmer la Liberté que comme idée, comme l'idée de la productivité de l'idée, qu'à titre de possibilité indéterminée sans aucune espèce de réalité, car la réalité n'appartient pas à la réflexion, à l'élément subjectif du Moi, elle appartient tout entière au Vouloir, à l'action considérée comme l'élément objectif du Moi ; par suite, si, élevée à la hauteur de la réflexion, et à cette hauteur seulement, l'auto-détermination du Vouloir devient à proprement parler la Liberté, la Liberté n'est cependant pour la réflexion qu'un simple pouvoir, elle n'est pas et elle ne peut être pour elle une Liberté réelle, une Liberté en acte. Pourtant c'est non pas la simple possibilité de l'acte mais bien la réalité de l'acte, ce n'est pas comme problématique mais comme catégorique, que s'affirme l'Autonomie du Vouloir qui constitue l'essence propre du Moi, et ainsi il semble qu'il y ait une sorte de contradiction, d'antinomie entre les deux éléments, les deux aspects du Moi qui sont les pôles nécessaires de la conscience, les pôles en lesquels la conscience divise nécessairement l'essence une du Moi. D'une part, du point de vue de la réflexion, le Moi est Liberté, mais une Liberté simplement possible, c'est-à-dire un pur pouvoir, un pouvoir de se produire ou de se poser absolument soi-même. Or un pur pouvoir est en soi vide et indéterminé ; il demeure stérile s'il ne se rattache pas à une réalité, s'il n'est obligé de se réaliser. D'autre part, du point de vue de son essence objective, comme dit Fichte, le Moi a une réalité, il est Vouloir, il est Action, Autonomie, Spontanéité : cependant cette Autonomie implique comme la condition de sa réalisation la réflexion de l'Intelligence, car c'est seulement grâce à l'Intelligence que la Liberté devient possible, et que le Vouloir au lieu *d'être* déterminé à l'action,

comme tout le reste de la Nature, est capable de *se* déterminer soi-même, que l'action n'est pas simplement donnée toute faite, mais que nous la faisons. En d'autres termes, le Vouloir réel, la spontanéité qui est l'essence du Moi, ne devient Liberté qu'au regard de la conscience et après avoir traversé la réflexion : pour que l'activité autonome du Moi prenne la forme de la Liberté il faut qu'elle passe de l'état de tendance spontanée à l'état d'acte réfléchi, car la Liberté est tout à la fois acte et réflexion.

Ainsi donc, les deux éléments entre lesquels la conscience divise le Moi, son être et sa réflexion, sont complémentaires l'un de l'autre, ils s'appellent l'un l'autre, il faut qu'ils soient unis ; comment cela est-il possible si justement la conscience ne peut les penser qu'isolément ? En d'autres termes, il s'agit de retrouver à travers la division nécessaire qu'impose au Moi le prisme de la conscience, l'unité primitive et essentielle du Moi. Or la seule façon de concevoir cette unité à travers la dualité de l'être et de la réflexion, c'est, puisqu'il est impossible à la conscience d'atteindre cette unité dans sa simplicité et son identité première, d'user en quelque sorte d'un subterfuge et d'identifier, d'unifier les deux aspects du Moi en les faisant réciproques l'un de l'autre, en les affirmant précisément comme complémentaires, c'est-à-dire comme inséparables, impensables l'un sans l'autre. Dès lors, la Liberté comme possibilité idéale se trouve déterminée à l'acte, par cette spontanéité qui constitue la réalité même, l'idée comme forme rejoint en quelque sorte son contenu, son objet, elle trouve, dans cet objet, l'être qui la fixe ou plutôt la loi qui la détermine : la Liberté cesse d'être purement possible, elle devient nécessaire, c'est-à-dire réelle ; inversement la spontanéité réelle de l'acte, devient sous l'empire de la réflexion, Liberté, causalité du concept, production de l'être par l'idée. Entre l'Autonomie et la Liberté il n'y a pas d'hétérogénéité, il n'y a que ce redoublement exigé par la nature de l'activité spirituelle qui est à la fois position de soi et réflexion sur soi, qui est tout à la fois Objet et Sujet. En d'autres ter-

mes, ce qu'affirme ici la conscience, c'est la nécessité où nous sommes d'identifier dans le Moi l'Idéal et le Réel, la Pensée qui conçoit notre essence comme Liberté, qui pose la Liberté à titre d'Idée et le Vouloir qui n'est que la réalisation même de cette Autonomie; d'un mot toute la distinction du Sujet et de l'Objet se réduisant pour le Moi — et pour lui seul — à la distinction de l'Idée et de l'Acte, ce qu'exprime ici la conscience c'est la nécessité, non pas sans doute théorique, mais pratique, où nous sommes d'identifier l'Acte et l'Idée, de poser l'Idée comme Réalité, d'affirmer que l'Idée produit son objet; autrement dit de concevoir la Liberté comme devenant à elle-même son objet et sa loi, comme se réalisant elle-même, d'elle-même. Mais c'est en cela précisément que consiste le verdict de la Conscience morale. L'Obligation, le Devoir, c'est le Devoir de réaliser notre essence, de devenir ce que nous sommes au fond et absolument, de nous rendre libres; on pourrait dire que l'Obligation ne fait que traduire dans notre conscience la nécessitation de la Liberté, la loi pour elle de se réaliser, comme le Devoir exprime en elle la réalisation de la Liberté, la productivité de l'Idée, la causalité du concept. La Conscience morale apparaît donc comme le produit — d'ailleurs inconscient — de la déduction précédente, de la déduction par laquelle le principe même de l'Esprit, le principe absolu qui dépasse la conscience, cherche à s'exprimer au sein même de la conscience. Par là sans doute l'intuition de la Conscience morale n'est en rien modifiée, pas plus que nos intuitions temporelles et spatiales ne sont modifiées par la connaissance des procédés de la localisation, mais elle est par là expliquée et justifiée. Et c'est ce qui fait la valeur de la Conscience morale et sa suprématie sur la conscience purement théorique : car la conscience théorique brise en quelque sorte en deux éléments irréductibles le principe de notre spiritualité; et cette unité, la Conscience morale prétend justement la lui restituer, elle l'affirme comme pratiquement nécessaire, et par là elle représente, autant

qu'il est en elle, le Moi pur et absolu, notre fondement spirituel[1].

Cette déduction de la Conscience morale est grosse de conséquences, elle a d'abord pour effet de modifier la conception même que Kant s'était faite de la nature de l'Impératif catégorique, et aussi celle des rapports de la Liberté et du Devoir. Comme c'est, de son propre aveu, du système de Kant que Fichte s'est inspiré, comme d'autre part il affirme expressément ici, avoir modifié et complété la Morale kantienne, nous reviendrons sur ces deux points quand nous essayerons tout à l'heure de définir l'esprit de la philosophie pratique de Fichte dans son rapport avec celle de Kant. Mais il est une autre conséquence sur laquelle il convient de s'arrêter dès maintenant, c'est que cette déduction est, aux yeux de Fichte, la démonstration de la praticité de la Raison, de son Autonomie; elle établit, en effet, que la véritable essence du Moi pur consiste dans une auto-production, que la Raison, dans l'acte qui lui est propre, dans l'acte de Liberté est à elle-même sa propre loi; et ce caractère de la Raison qui n'est pas comme la Chose une *donnée*, mais qui se fait elle-même, qui se détermine entièrement d'elle-même à l'action et ne s'y laisse déterminer par quoi que ce soit d'étranger est précisément ce qui fait d'elle un absolu. Si c'est bien là le caractère distinctif de la Raison on comprend comment Fichte n'admet pas que la Raison puisse être jamais, là où elle est, autre que pratique, comment il se refuse à voir en elle une simple faculté de raisonnement; et au fond cela nous explique le secret même du problème théorique dans sa philosophie : sans doute Fichte distingue bien dans l'action productrice de la Raison le Vouloir proprement dit, l'action consciente et libre, de la représentation, de l'action inconsciente qui par là même nous apparaît comme nécessaire, mais la représentation n'en est pas moins pour lui une production

1. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.* Erstes Hauptstück. Deduction des Princips der Sittlichkeit. Vorerinnenung et §§ 1, 2, 3, p. 13-49.

absolue de la Raison, parce que la Raison, là où elle s'exerce, dans le domaine de la connaissance aussi bien que dans le domaine de l'action, est toujours inconsciemment ou consciemment pratique, car elle n'est jamais que pratique, qu'autonome. C'est uniquement pour cela que la connaissance est possible, la Raison ne peut se reconnaître que dans son propre produit.

La Moralité, précisément parce qu'elle exprime directement l'essence de la Raison, sa praticité absolue, son Autonomie, est une perpétuelle législation du Moi sur lui-même. D'abord dans l'adoption même de la loi morale, en général, qui ne peut être qu'une libre soumission, qu'une adhésion à la loi; puis dans l'application à chaque cas particulier où le jugement moral est toujours aussi un acte d'Autonomie, un consentement de nous-mêmes à nous-mêmes ; enfin relativement au contenu de la loi où il est trop clair, comme Kant l'a si bien montré, que toute détermination de la Volonté par un principe matériel, par un principe qui ne serait pas la Raison, constituerait une hétéronomie directement contraire à la loi morale. En sorte que Fichte est en droit de dire que « l'existence morale tout entière n'est rien d'autre qu'une perpétuelle législation de l'être raisonnable par lui-même, et qu'où cesse cette puissance législatrice, l'immoralité commence »[1].

Le concept de la Moralité, tel qu'il vient d'être déduit, comme loi de réalisation de la Liberté, comme Devoir ou Obligation, n'est au fond qu'une abstraction de l'analyse philosophique, qu'une simple forme de la Raison. Mais la Morale n'est pas, aux yeux de Fichte, un simple formalisme ; une pareille Morale serait vide et stérile. La Morale a une réalité, c'est-à-dire que la loi morale a de l'efficacité dans le Monde réel, dans le Monde où nous vivons. La Morale n'est pas seulement *vraie,* logiquement possible, justifiée en raison ; elle est *applicable.*

1. *Das System der Sittenlehre.* § 3, p. 55-59.

Comment s'opère son application, sa réalisation, c'est ce qu'il s'agit maintenant de comprendre et c'est ce qui constitue, pour Fichte, la déduction de la réalité du principe moral. Quel est l'esprit de cette déduction? et tout d'abord, que faut-il entendre par ces mots : la réalité du principe moral? La réalité du principe moral s'oppose à la fois à la réalité de la Nature et à la réalité du Droit. La réalité de la Nature est au fond la liaison nécessaire qu'établit entre les phénomènes la causalité; or la causalité naturelle, c'est-à-dire en somme le mécanisme, s'oppose directement à la loi de la Liberté que représente le principe de la Morale; la réalité du Droit est déjà sans doute une loi de la Liberté; c'est la limitation réciproque des Libertés qui rend possible l'existence de la Société, mais cette loi de la Liberté n'a rien de commun avec la loi morale, c'est d'abord une loi de contrainte, c'est de plus une loi qui ne concerne que l'action extérieure, l'action physique; or la loi morale, loin d'être une contrainte, est une Autonomie, et c'est une loi tout intérieure, qui porte non sur l'action même, mais sur l'intention de la Volonté. En quoi consiste la réalité d'une pareille loi? La Liberté, telle que la postule la Moralité, comme loi absolue de l'action, ne peut avoir dans le Monde une réalité immédiate : elle est un absolu qui dépasse la relativité même de ce Monde de notre conscience; elle n'existe dans notre conscience même qu'à titre d'Idéal, que comme une Idée dont l'infinité s'exprime à elle non par une existence donnée et toujours bornée, mais par un *devoir être*; et, si l'on presse le sens de ce *devoir être*, on s'apercevra qu'au fond il implique, dans l'opposition qu'il constate entre l'état donné et le but posé à l'infini, un progrès infini, aucun *état* ne pouvant être adéquat à ce but; un état pouvant bien constituer par rapport à un autre un progrès moral, mais ne pouvant jamais atteindre le but idéal, qui, précisément comme tel, s'élève à mesure que la Moralité progresse, et recule pour ainsi dire sans cesse à mesure qu'on s'avance vers lui.

Mais ce progrès n'est possible qu'à une condition, c'est

que le Monde s'y prête, que le Monde puisse effectivement être un instrument de réalisation de la Liberté, que le Monde soit constitué de telle sorte que la série infinie des états qu'exige le progrès moral y soit possible, d'un mot qu'il n'y ait pas incompatibilité entre le Monde et la Liberté. Or, à ce point de vue, il est d'abord clair qu'à côté du domaine de la Nature mécanique où règne la Nécessité et où par conséquent toute modification serait contradictoire, il y a dans le Monde toute une sphère où règne la contingence et où par conséquent une modification par la Liberté demeure toujours possible ; et si dans cette sphère règne la contingence, c'est parce que déjà cette sphère est un produit non sans doute de la Liberté au sens *pratique* du mot, de la Liberté réfléchie, de la loi morale, puisque précisément celle-ci en suppose une autre, mais de la Liberté conçue comme principe de la détermination théorique du Monde. Nous avons déjà rencontré ailleurs, dans la *Théorie du Droit*, des exemples d'une pareille détermination : la modificabilité des objets par l'action, l'existence d'un corps articulé comme instrument de la Volonté raisonnable, l'existence des *autres* êtres raisonnables et libres sont des déterminations théoriques du Monde qui ont leur principe dans l'existence de la Liberté.

Cette sphère de la détermination théorique de la Liberté est précisément celle à laquelle s'applique la Liberté pratique, comme à sa matière même, et pour accomplir pratiquement, en vertu de la forme de la loi morale, à titre d'obligation, de commandement absolu, la détermination théorique elle-même.

Ainsi l'applicabilité de la loi de la Liberté au Monde viendrait au fond de ce que, d'un certain point de vue, le Monde aurait lui-même la Liberté pour condition de détermination ; il en serait de la réalité de la loi morale pour Fichte à peu près comme il en est pour Kant, de la réalité des catégories qui s'appliquent à l'expérience, parce qu'elles en sont la condition.

Une fois établi que le Monde se prête à la réalisation de la Liberté, il faut se demander en quoi consiste cette action

de la Liberté sur lui. Cette action c'est la modification d'un état du Monde sous l'empire d'un concept antérieurement posé ; c'est la production d'une réalité conforme à un concept donné comme son principe ; c'est par conséquent l'opération exactement inverse de la représentation qui est la détermination d'un concept par une existence antérieuremeut posée. Et de même que pour la représentation la solution consistait à établir que le fondement du rapport entre la chose et l'idée c'était, en somme, l'identité foncière des deux termes, la chose n'étant qu'un produit inconscient du Moi ; de même ici le fondement du rapport entre le concept et la réalité, c'est qu'en somme cette réalité n'est pas du tout la production d'une chose en soi, d'une réalité absolue qui serait en quelque sorte extérieure à la conscience, c'est encore un état de la conscience, une détermination du Moi, et dès lors la question n'est plus de savoir comment est possible *dans le Monde* une modification produite par la Liberté, mais, le Monde n'étant en somme que l'envers du Moi, comment est possible par la Liberté un changement dans le Moi, une extension de ses limites ; et si l'on observe que le Moi objet de cette modification c'est le Moi limité, le Moi empirique, et que la loi de la Liberté sous laquelle s'opèrent dans le Moi empirique ces modifications, exprime le Moi pur, le Moi absolu, on voit que le problème de la réalité du principe moral, de la réalisation de la Liberté, se réduit, au fond, à la question des rapports entre le Moi empirique, le Moi comme Nature, et le Moi éternel et absolu [1].

Tel est le sens général de la déduction de la réalité du principe moral ; et ces explications dont Fichte fait les préliminaires de sa laborieuse déduction, sont, aux yeux de l'auteur lui-même, comme le flambeau qui en éclaire la marche.

C'est cette déduction que nous abordons maintenant.

Elle consiste essentiellement dans une analyse des condi-

1. *Das System der Sittenlehre*. Zweites Hauptstück. Deduction der Realität und Andwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit, p. 63-75.

tions impliquées dans le principe de la Moralité : c'est en quelque sorte une explication de ce principe. Or, si l'on y prend garde, le principe de la Moralité implique tout d'abord une double condition : une condition *externe*, une condition *interne*. Le principe moral, c'est, en définitive, l'affirmation de la Liberté, comme Pouvoir, à laquelle s'ajoute, comme Devoir, la loi d'user de ce Pouvoir, la loi de réaliser la Liberté. Or le Pouvoir de la Liberté, c'est le Pouvoir de produire une *certaine détermination* de la réalité à l'exclusion de toutes les autres déterminations possibles ; c'est le choix d'une détermination dans le déterminable, par suite le Pouvoir de la Liberté suppose la position même du déterminable dans sa matière, le substrat de toutes les déterminations possibles ; plus simplement, si la Liberté est autre chose qu'un Pouvoir tout nu, c'est-à-dire un Pouvoir vide, une abstraction, si elle est vraiment un Pouvoir réel, un Pouvoir de détermination, elle suppose l'existence de cette matière première qui est la condition nécessaire de toute détermination, de toute réalité, elle suppose ce Non-Moi, si indéterminé soit-il, qui seul rend possible la conscience et la réflexion et qu'implique la forme même de la Pensée ; d'un mot la Liberté, comme Pouvoir de détermination, pas plus qu'elle ne l'annihile, ne crée la matière sur laquelle elle s'exerce, elle la suppose donnée par la Pensée comme son objet propre ; elle se borne à y introduire ultérieurement des déterminations nouvelles[1].

De plus — et ceci est la condition *interne* dont nous parlions tout à l'heure — l'*idée* même du Pouvoir réel de la Liberté suppose l'exercice réel de ce Pouvoir ; car, dans la pureté où l'exprime le principe moral, ce n'est, on l'a vu, qu'un produit de l'abstraction philosophique ; et cette abstraction n'est possible que comme abstraction de quelque chose de donné, c'est-à-dire, au fond, que

1. *Das System der Sittenlehre*. § 4. Erster Lehrsatz, p. 77-83.

nous n'avons l'idée de notre Pouvoir de Liberté que dans la mesure où en fait nous usons de ce Pouvoir; la *conscience* même de la Liberté suppose son application réelle; elle n'est que la réflexion sur notre activité originelle, sur ce Vouloir qui est ce qu'il y a de réel, de primitivement objectif dans le Moi[1].

Or cet exercice réel de la Liberté que suppose la conscience de la Liberté, enveloppe à son tour une condition : la causalité du Moi sur le Monde, l'exercice réel de la Liberté n'étant rien d'autre que la production d'une certaine détermination du Monde par le Moi. En quoi consiste exactement cette détermination : le Monde est, au fond, pour nous, l'objet posé par notre pensée comme la condition de la limitation de notre activité; la causalité du Moi sur le Monde, la détermination du Monde par le Moi, n'est donc au fond qu'une extension de cette limitation. Si la réalisation de la Liberté était actuellement possible, si le Moi pouvait avoir une causalité absolue immédiate, cette limitation disparaîtrait tout entière, et la réalité du Monde s'évanouirait en quelque sorte, devant la création de l'Idéal; mais cette actualisation de la Liberté est inconcevable au moins pour notre conscience qui ne pense le réel que sous la forme de la détermination, et grâce à une limitation; dès lors l'actualisation de la Liberté ne peut plus être qu'une réalisation progressive, c'est-à-dire une extension progressive, mais jamais achevée, de notre limitation; remarquons d'ailleurs que cette substitution d'un progrès infini à l'actualisation immédiate de la Liberté, vient, non pas de la Liberté même qui est en soi activité pure, c'est-à-dire une et simple, mais bien tout entière de la résistance de l'obstacle qui la limite et qui brise cette unité intemporelle en une succession indéfinie d'actions[2].

Il résulte, des considérations qui précèdent, l'impossibilité,

1. *Das System der Sittenlehre.* § 5. Zweiter Lehrsatz, p. 83-89.
2. *Ibid.*, id., § 6. Dritter Lehrsatz, p. 89-91.

aux yeux de Fichte, de concevoir l'usage de la Liberté en dehors de son application réelle au Monde; la loi morale, comme pure forme, n'est qu'une abstraction, qu'un concept vide; au fond la loi morale a un usage réel, elle détermine véritablement le Monde, le Monde sensible et c'est uniquement pour cela que nous en pouvons avoir conscience : et nous retrouvons ici une des idées maîtresses du système de Fichte, une idée sur laquelle nous avons eu l'occasion d'insister dans l'exposition du principe, l'impossibilité pour nous de séparer le sensible de l'intelligible, la négation du dualisme, l'absurdité de concevoir au sein même de la conscience un caractère nouménal radicalement distinct du caractère phénoménal. En somme, pour Fichte, le sensible est la condition de réalisation de l'intelligible comme de son principe même; sans le sensible qui en le déterminant le réalise, le pur intelligible demeurerait à l'état de puissance indéterminée et vide. Cette conception doit ruiner le Mysticisme qui prétend isoler l'esprit du corps, et le reléguer dans je ne sais quelle sphère chimérique : le Moi de Fichte n'est pas fait de pièces et de morceaux qu'on pourrait séparer arbitrairement ; il forme, dans tous ses éléments, une hiérarchie, un véritable organisme[1].

Il résulte des conditions impliquées jusqu'ici dans la réflexion sur le principe de la Moralité que la Liberté ne peut se réaliser qu'en opposant à l'activité pure du Moi une limitation originelle (un système de limites) et par une extension progressive de cette limitation; et comme ces limitations ne sont, en somme, que les objets de notre Intelligence, on peut dire que la Liberté, principe essentiel de notre activité, ne se réalise qu'à travers les déterminations de notre Intelligence ; mais n'est-il pas établi d'autre part que l'Intelligence avec toutes ses déterminations a au fond elle-même pour condition l'activité essentielle du Moi, puisque c'est cette activité

1. *Das System der Sittenlehre*. § 6 Dritter Lehrsatz, Corollaria, p. 91-93.

même qui pose la limitation d'où sort l'Intelligence et par suite n'y a-t-il pas là un véritable cercle ?

Remarquons que nous ne sommes plus ici au point de vue théorique, au point de vue de la représentation proprement dite où l'acte et la réflexion sont nécessairement distincts, où l'objet et l'image font nécessairement deux ; nous sommes dans le domaine de la pratique et, dans ce domaine, le Vouloir et le Penser, l'acte et la conscience de l'acte sont immédiatement unis : l'effort au sens pratique, quand il s'exerce, n'est jamais inconscient, il est directement réfléchi : il est ce que nous appelons *senti* et s'exprime dans la conscience sous la forme du désir ou du besoin.

Or cette union immédiate, au point de vue pratique, de l'acte et de la conscience qui n'a jamais lieu au point de vue théorique, où la production de l'acte est toujours et nécessairement inconsciente et distincte de la réflexion sur cet acte, résout la difficulté que nous avons signalée puisqu'il est impossible, dans ce cas, de séparer l'action de la connaissance, puisque l'action et la connaissance sont ici réciproques l'une de l'autre : l'action impliquant l'intelligence, la conscience ; la conscience supposant à son tour l'action.

Cependant s'il est vrai que, du point de vue pratique, la conscience et l'acte sont inséparables, il est nécessaire d'ajouter que la conscience qui accompagne ici l'action n'est pas du tout la conscience réfléchie, et n'est à aucun degré une réflexion libre ; il n'y a même pas en elle cette espèce de Liberté qui caractérise la représentation et qui nous permet de ne pas nous représenter l'objet, d'en faire abstraction ; c'est une conscience toute spontanée qui ne dépend en rien de notre libre réflexion, et qui s'impose à nous avec nécessité, c'est un sentiment dont nous ne sommes, en aucune manière, les maîtres.

Ajoutons que l'ensemble des tendances pratiques qui s'expriment en sentiments et s'imposent nécessairement à notre conscience, forment ce que nous appelons notre *Nature* et ce mot de *Nature*, qui s'oppose à la Liberté que par ailleurs

nous nous attribuerons exprime précisément la nécessité qui, à ce point de vue, nous enchaîne, ce fait qu'il y a là pour nous quelque chose de donné, quelque chose d'indépendant de notre Liberté, quelque chose que nous ne produisons pas. Cependant il faut distinguer cette Nature que nous sommes, du Monde où règne le pur mécanisme. Dans le Monde mécanique il n'y a pas d'activité proprement dite, il n'y a qu'une transmission de chocs à travers toute la série des causes et des effets, sans qu'aucun terme ne retienne la force qui se transmet. Ici au contraire il y a une véritable spontanéité ; en quoi consiste-t-elle ? Sans doute cette spontanéité n'a rien de la causalité du concept, de la Liberté, c'est une détermination de l'existence par l'existence même ; c'est cette espèce de détermination qui provient de ce que les effets et les causes, au lieu d'être sériés suivant un ordre nécessaire de succession, sont en état de perpétuelle réciprocité, de ce que chaque élément est ici à la fois partie du Tout et cause du Tout, d'un mot c'est cette détermination qui constitue l'organisation, l'organisme, et qui précisément parce qu'elle n'a pas de cause extérieure à elle-même, parce qu'elle a en elle-même le principe de sa détermination est une Spontanéité ; et en même temps cette Spontanéité n'est pas une Liberté parce que la détermination est cependant nécessitée par l'ensemble des éléments du Tout, parce qu'elle est fonction de ces éléments, et non pas leur cause. Ainsi la Nature, comme organisation, s'oppose à la fois au pur mécanisme et à la Liberté, et elle est comme un intermédiaire entre les deux, la synthèse de la spontanéité et de la nécessité[1].

Nous venons de déterminer le Moi comme Nature, comme organisme ; cependant il convient de préciser encore cette détermination, car il existe dans la Nature d'autres organismes, et il faut montrer en quoi l'organisme que nous sommes diffère des autres organismes. Ce qui caractérise l'organisme,

1. *Das System der Sittenlehre*. § 8, Fünfter Lehrsatz, I à VII, p. 103-116.

l'être vivant en général, c'est le penchant à la conservation, le penchant à maintenir dans leur rapport de réciprocité les éléments qui constituent cet organisme: chaque être vivant tend à conserver, non pas sans doute la vie en général qui n'est qu'une abstraction, mais sa vie propre, sa nature particulière, voilà la loi fondamentale de tout organisme. Or, le Moi se distingue des autres organismes en tant qu'il est capable d'une réflexion sur ce penchant. Mais tandis que, chez tous les autres êtres, le penchant, dès qu'il est senti, c'est-à-dire dès que les conditions de sa production se trouvent réunies, nécessairement se réalise, chez l'homme, et, grâce à ce pouvoir de la réflexion qui le distingue des autres êtres, il tombe sous la domination du concept, et sa réalisation n'est plus immédiatement nécessaire : car s'il ne dépend pas de nous de ne pas le ressentir, et si, sous ce rapport, il s'impose avec la nécessité de la Nature, il dépend de nous de le satisfaire ou non : dès que nous avons réfléchi sur le penchant, ce n'est plus le penchant qui nous possède, c'est nous qui le dominons, et c'est de notre consentement que nous le suivons ou refusons de le suivre. Ici commence déjà le rôle de notre Liberté.

Cependant la réflexion en s'appliquant au penchant le fixe et le détermine, et pour ainsi dire le spécifie : le penchant réfléchi n'est plus la vague aspiration du désir de vivre qui est, en quelque sorte, le premier cri de notre organisme, et comme son appel à l'existence, c'est l'appétit proprement dit, c'est-à-dire le désir appliqué à un objet particulier, le désir qui distingue son mode. Il convient de remarquer ici que ce n'est pas aux yeux de Fichte la diversité des objets qui explique la spécification des désirs, mais au contraire les divers modes du désir qui, en quelque sorte, se créent leurs objets par leurs déterminations mêmes ; la conscience, l'intelligence qui nous représente les objets n'est que le reflet de nos instincts, de nos penchants, de nos tendances, de notre vie pratique, en général : ce ne sont donc pas les objets qui appellent nos appétits comme leurs buts, le but de

nos appétits est en eux-mêmes, dans leur propre satisfaction : et ce que nous poursuivons à travers les objets ce sont nos désirs que nous extériorisons dans les choses. Mais s'il en est ainsi, si ce que nous prétendons obtenir c'est — non précisement l'objet qui n'est plus qu'un symbole — mais la satisfaction même de notre penchant, de notre désir, c'est-à-dire au fond notre jouissance, notre plaisir, nous comprenons comment au point de vue de la pure Nature, et quand nous réfléchissons sur elle, c'est le bonheur qui est le but suprême de notre conduite. Dès lors, si le bonheur est le but que poursuit la Nature, quand l'homme réfléchira sans plus sur la Nature, c'est du bonheur qu'il prétendra faire la loi de son action. Et sans doute, par cette réflexion il dépassera déjà la Nature et la dominera, il sera formellement libre, puisqu'il ne lui obéira plus dans l'inconscience primitive de l'impulsion, mais dans la plénitude de sa conscience, puisqu'il agira non par instinct, mais d'après un concept ; par suite, ce ne sera pas l'aveugle désir de la Nature qui déterminera son action, ce sera la libre Volonté qui donnera son adhésion à la Nature. Ainsi le contenu de l'action n'aura pas changé, et il semblera que l'homme ne se soit élevé par la réflexion au-dessus de la Nature que pour la suivre plus sûrement ; mais la forme de l'action aura changé ; de nécessaire et d'instinctive, l'action sera devenue libre et réfléchie, et ce changement en modifiera radicalement le caractère[1].

Cependant cette poursuite consciente du bonheur, qui est la première démarche de notre Volonté réfléchie — la Nature étant au point de vue pratique le premier objet de notre réflexion — qui est, par suite, le premier usage que nous faisons de notre Liberté, contredit au fond notre Liberté véritable, notre but absolu, l'objet même de notre Moralité. En effet, si la Liberté formelle de la réflexion est sans doute la

1. *Das System der Sittenlehre*. § 9, I, V, p. 122-128.

première manifestation de notre Liberté, et comme la racine de toute Liberté, elle n'est encore à ce degré qu'un moyen, qu'une condition, elle n'est pas un but absolu, inconditionné ; elle ne devient ce but que quand elle est prise elle-même pour objet, pour contenu de notre réflexion ; alors seulement la Liberté cesse d'être purement formelle, elle devient proprement Liberté matérielle ; elle n'est plus nécessairement un simple moyen d'agir, elle peut être prise elle-même comme règle et comme but de l'action : la réalisation de la Liberté, telle est, en ce cas, la fin que poursuit notre conduite. Or, cette fin semble en contradiction avec celle que poursuit la conduite quand elle se règle sur la Nature : car la recherche du plaisir ou du bonheur est, pour la Volonté, un esclavage, le pire des esclavages peut-être, un esclavage dont la conquête de la Liberté, exige que notre Volonté s'affranchisse [1]. Mais cet affranchissement semble tout d'abord ne pouvoir être que « l'abstention », que cette lutte à l'égard de la Nature dont les Stoïciens ont si bien compris la valeur morale et dont ils ont fait la vertu même. Pour échapper à la sollicitation de la Nature, et fuir les chaînes du plaisir, renoncer à l'action et s'isoler du monde ; enfermé en soi-même, sanctifier sa Volonté et lui rendre, avec sa pleine indépendance à l'égard de tout ce qui lui est extérieur, cette Liberté qui est son bien propre ; d'un mot rechercher comme but de sa conduite la pureté du cœur et la grandeur d'âme, tel serait à ce point de vue l'Idéal moral [2].

Mais cet Idéal suivant lequel la Moralité consisterait pour l'homme à rompre en quelque sorte avec la Nature pour s'élever à je ne sais quelle Sainteté, Fichte le combat comme le comble même de l'égoïsme et de l'orgueil : toute sa Morale a précisément pour objet de chasser l'homme de ce refuge où il croit saisir la Liberté alors qu'il n'en tient pas

1. *Das System der Sittenlehre*, § 10, I, II, p. 131-139.
2. *Ibid.*, id., § 10, III, p. 139-142.

même l'ombre, et de le forcer non à s'abstenir, mais à agir ; à agir dans le Monde et sur le Monde, car il n'y a pas pour nous d'autre action possible que celle-là.

L' « abstention » n'est qu'une négation, et ce n'est pas par une simple négation que la Liberté s'affirme et se réalise, c'est par une action proprement dite, par une production effective de notre Vouloir, une production qui soit perceptible, par une modification du Monde. C'est donc seulement au sein de la Nature et grâce à elle que peut se réaliser la Liberté, et si la Liberté semble d'abord s'opposer à la Nature, ce n'est pas en niant la Nature, c'est uniquement en cherchant une conciliation avec elle qu'elle pourra se réaliser. Cette conciliation le philosophe prétend nous l'apporter dans son système de la Morale. L'idée de cette conciliation consiste à montrer que la Liberté n'est pas réalisée *actuellement*, ce qui supprimerait toute Nature, qu'elle est simplement posée comme une *Idée* sous laquelle nous devons agir : or, s'il en est ainsi, et si, de plus, on se souvient, qu'à un certain point de vue (théorique), on peut trouver dans la Nature même une manifestation de la Liberté, on peut admettre que la Liberté, sans être jamais *réalisée* dans la Nature, ce qui la détruirait, y est en voie de perpétuelle réalisation ; en d'autres termes on peut admettre dans la Nature une extension indéfinie de cette limitation qui la constitue, une incessante approximation vers la Liberté, sans toutefois que cette limitation puisse jamais disparaître : dès lors, une même action pourrait sans contradiction être tout à la fois conforme à la Nature et à la Liberté, il suffirait pour cela qu'elle fît partie *dans la Nature* de cette série dont le prolongement infini conduirait à la Liberté absolue, qu'elle fût dans le *sens* de la Liberté. Et qu'on n'objecte pas ici qu'une approximation de l'Infini est contradictoire puisqu'un Infini dont on se rapprocherait cesserait d'être un Infini et deviendrait en quelque manière susceptible de mesure. L'Infini n'est pas une Chose, un objet posé comme donné, et vers lequel on s'avancerait comme

vers un terme fixé d'avance, c'est un Idéal, c'est-à-dire précisément ce qui s'oppose à la réalité du donné, ce qu'aucune donnée ne peut épuiser ; et cet Idéal que nous portons en nous-mêmes recule pour nous à mesure que nous nous élevons vers lui : nous pouvons bien étendre notre limite nous élever de plus en plus vers la Liberté, nous ne pouvons jamais arriver à supprimer totalement nos bornes, c'est-à-dire à réaliser la Liberté ; à quelque degré de l'affranchissement que nous soyons parvenus, elle demeure toujours pour nous un Idéal. — En un mot, c'est par l'idée d'un progrès à l'infini que Fichte résout la contradiction entre la Liberté et la Nature : la Nature doit tendre à la Liberté comme à son but infini ; et si l'Infini pouvait être réalisé, la Nature serait à la limite identique à la Liberté ; et la réalité de ce progrès est non dans l'obtention — impossible — d'un but fixé, mais dans la valeur de plus en plus haute de notre action.

La Morale n'est rien d'autre que cette vivante conciliation, elle n'est pas du tout l'affirmation de la Liberté comme actuelle, affirmation qui dépasse la sphère de notre conscience, sa limitation nécessaire, elle est l'affirmation de la Liberté à titre de *devoir être,* d'Idéal à réaliser, et elle exprime précisément l'effort de notre Volonté pour réaliser, au sein même de notre Nature finie, l'Infini auquel elle aspire comme à son but suprême ; elle est la synthèse conciliatrice entre le Monde de la Liberté pure et le Monde de la Nature, le Monde de la limitation[1].

Maintenant l'accomplissement du Devoir comme de tout acte s'accompagne d'un sentiment (sorte de jugement pratique immédiat qui exprime l'accord ou le désaccord de l'acte avec la fin poursuivie par la Volonté) ; seulement ce sentiment n'est pas ici le plaisir (ou la peine en cas de la non-réalisation de la fin poursuivie), c'est-à-dire quelque chose de purement sensible, c'est en quelque sorte un sen-

1. *Das System der Sittenlehre,* § 12, p. 147-152.

timent intelligible, le seul qui convienne à l'accomplissement d'un acte dont l'objet est non plus un objet sensible, mais un objet purement intelligible, un Idéal; c'est le contentement de soi ou l'estime (et, en cas de non-accomplissement du Devoir, le mécontentement et la mésestime), et ce sentiment, en tant que *sens*, constitue ce que nous appelons le *sens moral* auquel on donne aussi le nom très bien choisi de Conscience (*Gewissen*), puisqu'il est précisément la conscience immédiate de l'accomplissement du Devoir[1].

D'après les considérations qui précèdent, le Devoir exprime, autant qu'il est en notre pouvoir, l'accord de notre action (dans le Monde de la Nature) avec notre fin idéale (avec la Liberté), le fait que notre action dans la Nature est conforme à notre fin absolue, qu'elle est dans la série qui, prolongée à l'infini, conduirait à ce but : de là résulte que la première condition de la Moralité, et comme sa forme consiste dans l'obéissance au Devoir, cette obéissance étant la garantie même de la valeur morale de notre action, de sa direction vers la Liberté.

Or le seul signe auquel se puisse reconnaître l'obéissance au Devoir, c'est le sentiment qui accompagne l'accomplissement du Devoir, le sens moral ou la Conscience. C'est dans le sentiment de notre Conscience que se trouve le criterium de notre obéissance au Devoir ; mais cela implique que le sens moral, que la Conscience est infaillible, car si nous admettions qu'elle pût se tromper, il n'y aurait plus de criterium et c'en serait fait de la Moralité même puisqu'en croyant obéir au Devoir nous pourrions cependant transgresser le Devoir.

Cependant cette infaillibilité de la Conscience a besoin d'être précisée : en effet, il peut paraître étrange d'attribuer à un pouvoir d'ordre pratique l'évidence, la certitude qui sont des fonctions de l'ordre théorique. Remar-

1. *Das System der Sittenlehre*, § 11, p. 143-147.

quons tout d'abord qu'il ne s'agit pas ici d'attribuer à la Conscience un pouvoir de *connaissance* ; d'imposer une vérité au nom de la Conscience et de confondre ainsi l'ordre théorique et l'ordre pratique : rien de plus faux qu'une pareille confusion ; cela reviendrait au fond à imposer la vérité par autorité, ce qui est directement contraire à la Moralité, car il n'y a de Moralité que dans la Liberté ; rien aussi de plus dangereux, car ce serait justifier la pire des tyrannies : l'oppression de la Pensée.

Ce n'est donc pas le contenu de la connaissance, la vérité proprement dite qu'apporte la Conscience, cette vérité est l'œuvre du jugement théorique ; mais elle apporte à la vérité sa forme même : la certitude de l'autonomie de l'acte qui la constitue, la certitude que cette vérité ne vient précisément pas d'une sollicitation étrangère à la pensée qui l'affirme, qu'elle ne lui est pas imposée du dehors, qu'elle est bien son acte et son œuvre ; d'un mot la certitude qui appartient à la Conscience et qui vient d'elle, c'est la *conviction,* et c'est précisément pour cela que la conviction — dans la connaissance même — dépasse l'ordre théorique et a une valeur morale. Que si maintenant on cherche ce qui fait l'importance et l'évidence de la conviction, on reconnaîtra qu'elle exprime l'accord d'un certain état ou d'un certain acte empirique avec notre essence absolue, qu'elle est, au fond, l'affirmation dans cet état ou dans cet acte de notre Autonomie, de notre Liberté spirituelle. Or cet accord est d'ordre pratique, parce que c'est seulement dans l'ordre pratique, dans l'ordre qu'affirme la Conscience morale que cet accord se réalise, c'est en elle que l'identité du Moi empirique et du Moi pur, absolu, est affirmée à titre d'Impératif catégorique ; et l'évidence de cet accord entre ce qui est et ce qui doit être (dans l'action le *bien,* dans la connaissance le *vrai*) que la Conscience morale constate est ce qui dans la conviction enchaîne notre esprit[1].

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, § 15, I-IV, p. 163-169, et Corollaria, 3, p. 175-177.

Dès lors on peut comprendre pourquoi Fichte attribue à la Conscience morale et à elle seule l'infaillibilité et l'évidence : en elle seule est, en effet, possible l'identification postulée du donné et de l'Idéal, elle seule est capable d'affirmer en nous, du moins à titre de Devoir, l'identité absolue de l'Objet et du Sujet qui est la forme de la vérité et qui, dans l'opposition qui la constituait, échappait nécessairement à la conscience théorique ; Fichte formule ainsi cette idée bien remarquable : « Ce n'est qu'en tant que je suis un être moral que l'infaillibilité, que l'évidence (*Gewissheit*) est pour moi possible, car le criterium de toute vérité théorique n'est pas à son tour un criterium théorique, c'est un criterium pratique : un criterium interne, non un criterium externe, objectif, puisque précisément là où il est considéré comme moral, le Moi doit être entièrement autonome et indépendant de tout ce qui se trouve en dehors de lui [1]... Ainsi est définitivement détruite la croyance en l'erreur possible de la Conscience morale. La Conscience morale ne se trompe jamais et ne peut se tromper, car elle est la conscience immédiate de notre Moi pur, de notre essence originelle qu'aucune forme de la conscience ne peut dépasser, contrôler ou corriger ; juge de toute conviction, elle n'admet pas de juge au-dessus d'elle. Elle décide en dernière instance, elle est sans appel. Vouloir la dépasser, c'est vouloir sortir de soi, se séparer de soi-même [2]. »

Et par là se trouve établie définitivement la primauté de la Raison pratique sur la Raison théorique ; la Raison pratique est aux yeux de Fichte véritablement la Raison, celle qui exprime — autant qu'il est en nous — notre essence absolue, notre spiritualité, cette identité de l'Être et de l'Acte, de l'Objet et du Sujet, de la Réflexion et de la Production qu'affirme le premier principe : c'est elle qui nous fournit l'intuition, la conscience immédiate du Moi absolu ;

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, § 15, IV, p. 169-170.
2. *Ibid.*, id., Corollaria, 1, p. 174.

et la Raison théorique n'est au fond que la faculté du raisonnement, de l'explication, qui implique comme sa condition cette intuition première. Sans doute cette intuition est en un certain sens une croyance, un postulat, comme tout ce qui est premier et absolu, mais c'est la croyance et le postulat sans lesquels il nous faut renoncer à être ce que nous sommes, renoncer à la Raison même.

Il résulte clairement des considérations qui précèdent que dans toute notre conduite, qu'il s'agisse de la recherche de la vérité ou qu'il s'agisse de la vie pratique, notre action, pour être morale, doit sortir de notre conviction, car elle exprime alors véritablement notre Autonomie spirituelle ; il en résulte aussi que toute action faite par autorité (qu'il s'agisse de l'acceptation d'une vérité qui n'est point l'œuvre de notre conviction ou de l'accomplissement d'une action que nous acceptons comme un ordre) va directement contre le verdict de la Conscience[1].

Il résulte, en second lieu, de la subordination de la Raison théorique à la Raison pratique — la Raison pratique réalisant l'accord de l'Objet et du Sujet et exprimant par là le principe absolu lui-même — que dans une certaine mesure la Conscience morale doit déterminer la connaissance, non sans doute qu'elle puisse fournir la matière même de cette connaissance, ce qui est l'œuvre propre de l'Intelligence, mais en ce sens qu'elle peut imposer à l'Intelligence, dans la considération des objets, un certain point de vue, le point de vue de leur finalité, de leur destination morale, de leur rapport avec le principe absolu, avec la Liberté. Or cette détermination du Monde en fonction de la Liberté, qui considère les choses non plus dans leur état donné, mais relativement à leur but final, c'est-à-dire comme susceptibles d'un devenir possible, d'une modification sous l'idée de l'Absolu, constitue véritablement, non plus assuré-

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, Corollaria, § 15, IV, 2, p. 175.

ment leur existence sensible, mais leur existence intelligible, leur existence absolue ; et c'est cette espèce d'existence du Monde qui constituera la matière propre de la Moralité. Le Devoir consiste justement à traiter les choses conformément à leur but, à leur existence absolue, et le système de nos Devoirs, qui constitue le contenu de la Morale, ne fait qu'exprimer au point de vue pratique et comme un commandement absolu de le réaliser, ce rapport théorique des choses à la Liberté : nous apercevons déjà ici, où la Conscience morale détermine en un certain sens le Monde même de la Nature comment le contenu de la Moralité pourra se rattacher à sa forme [1].

Si le rôle de la Conscience ou de la conviction morale est celui que nous venons d'indiquer, on voit quelle est son importance : cette théorie de la Conscience n'est pas seulement l'âme de toute la Morale dans sa forme et dans sa matière : elle est comme la clef de voûte de l'ensemble de la philosophie de Fichte, car elle est l'expression même du premier principe au sein de notre conscience empirique. Mais cette conviction morale n'est pas primitive parce que ce qui nous est donné d'abord dans le temps ce n'est pas la conscience du Moi pur, mais bien la conscience du Moi empirique. Il y a donc lieu de rechercher ici comment s'opère le passage du Moi empirique à la Conscience morale, comment du sein même de la conscience empirique jaillit la Moralité ; cette histoire du développement de la Conscience est comme l'introduction nécessaire à la vie spirituelle tout entière, puisque en dehors de la Conscience morale, l'Esprit perd pour ainsi dire son point d'appui. Quelles sont donc les phases de ce développement ?

Tout d'abord, et comme à son plus bas degré, le Moi est une activité instinctive : l'instinct sans doute s'accompagne de

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, § 15, V, p. 170-174.

conscience, mais il n'atteint pas encore à la réflexion : l'homme obéit alors purement et simplement à l'impulsion de la Nature, il est un animal.

Mais l'homme peut réfléchir sur cet état : cette réflexion est, comme toute réflexion, un acte de Liberté, elle n'est nécessaire ni *logiquement*, ni *physiquement* ; cependant elle est *moralement* nécessaire ; l'homme *doit* y réfléchir si sa destinée *doit* s'accomplir, s'il doit prendre conscience en lui du Moi pur. Or par cette réflexion l'homme sans doute se détache de la pure Nature, il s'en distingue et se l'oppose ; cependant la Nature est alors le contenu même de sa réflexion : nous avons déjà vu que dans ce cas l'homme fait sienne en quelque sorte la fin de la Nature, et prend pour règle de conduite la maxime du bonheur. A ce degré, l'homme demeure un animal, mais c'est un animal intelligent : il est formellement libre, mais il met sa Liberté au service de la Nature.

Cependant une nouvelle réflexion est possible, une réflexion qui présente le même caractère que la réflexion précédente non nécessaire *logiquement* ni *physiquement* : l'homme peut en rester à ce premier degré, auquel il ignore le degré supérieur ; nécessaire *moralement*, c'est-à dire au point de vue de sa destination absolue : par cette réflexion, l'homme prend conscience de son opposition avec la Nature, de la spontanéité de son action ; alors il fait de cette spontanéité même, c'est-à-dire de son Vouloir, l'objet de sa réflexion, et par suite la maxime de sa conduite. Seulement ce Vouloir, ce n'est pas encore la Volonté morale, la Volonté réfléchie soumise à la loi du Devoir, c'est la Volonté instinctive et arbitraire, le pouvoir d'agir qui ne connaît pas de frein à son caprice et qui devient à lui-même sa propre idole. Le caractère de cette conduite, c'est la satisfaction de l'amour-propre, l'orgueil, le besoin de la domination ; et c'est cette idolâtrie de la Volonté que pratiquent les héros de l'histoire ; c'est elle qui remplit presque tout entière le théâtre du Monde, avec ses luttes et ses guerres, avec ses victoires et ses défaites. Ce culte

de la Volonté n'est assurément pas sans grandeur, il va jusqu'au désintéressement, non sans doute à ce désintéressement qui vient de l'obéissance au Devoir et qui seul a une valeur morale, mais à un désintéressement qui vient d'un besoin du cœur ou du désir de l'estime et qui n'est encore qu'une forme de l'amour-propre et de l'orgueil, du culte de la Volonté individuelle. Il va même jusqu'au sacrifice de soi, au sacrifice de la jouissance et de la vie — et il y a quelque courage à vaincre en soi la Nature — mais ce sacrifice est sans valeur morale : car ce n'est jamais qu'un sacrifice de soi-même à soi-même, c'est encore de l'égoïsme. Et rien de plus dangereux pour la Moralité, parce que nous nous habituons à considérer comme nobles et méritoires, comme rares et dignes d'être admirés, comme des *acta supererogativa* les actes d'obéissance au Devoir ; nous considérons tout le bien que nous pouvons faire comme des actes de grâce pour lesquels nous croyons mériter la reconnaissance des autres, et d'autre part nous considérons tout ce que font pour nous, Dieu, la Nature, les autres hommes, comme des dettes envers nous. En ce sens le principe de notre conduite n'est plus seulement amoral, comme celui du bonheur, il corrompt la Moralité à sa source, et Fichte peut écrire : « Le publicain pécheur n'a sans doute pas plus de mérite que le pharisien qui s'imagine qu'il est juste, car tous deux n'ont pas le moindre mérite, mais le premier est plus susceptible d'amélioration que le second[1]. »

Une dernière réflexion est possible — non nécessaire sans doute *logiquement* ni *physiquement,* mais nécessaire *moralement* — une réflexion qui porte sur notre spontanéité naturelle, sur le pouvoir de notre Volonté et par là le détermine. Cette détermination du pouvoir absolu de la Volonté par la réflexion consiste, on l'a vu plus haut, dans la soumission de la Volonté à la loi même de son essence, à la loi de la Liberté

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, § 16, II, III, p. 178-191.

et de la Raison : c'est la conscience du Devoir, la conscience morale qui impose précisément à la Volonté arbitraire, à la Volonté sans règle et sans frein de l'état précédent, l'obéissance au principe absolu de la Raison.

Une fois atteinte cette claire conscience du Devoir, notre conduite y est nécessairement conforme, car il est impossible d'admettre que nous refusions d'accomplir notre Devoir parce que c'est notre Devoir ; il y aurait là pour notre esprit une véritable contradiction puisqu'il s'agirait pour notre intelligence, tout à la fois, d'exiger — comme obligatoire — l'accomplissement d'une certaine action, et d'exiger, dans le même moment et sous le même rapport, le non-accomplissement de la même action. Fichte ajoute qu'une pareille conduite serait véritablement diabolique, si précisément le concept du diable n'était pas contradictoire.

Ce qui peut arriver seulement, et il convient d'insister sur ce point, c'est que cette conscience s'obscurcisse, que notre réflexion ne se maintienne pas sur les hauteurs de la Moralité, que dès lors et par là même notre Moralité s'évanouisse et notre conduite cesse d'être conforme au Devoir. Il y a d'ailleurs dans cet obscurcissement de la Conscience des degrés : l'obscurcissement peut aller jusqu'à la disparition complète de la notion du Devoir : alors nous retombons dans un des états qui précèdent la Moralité et notre maxime d'action est soit la recherche du bonheur, soit le désir de la domination ; mais l'obscurcissement peut n'être que partiel : le Devoir cesse d'être clairement conçu et devient quelque chose de vague et d'indéterminé ; cette indétermination peut concerner — soit la matière du Devoir, l'application du Devoir au cas donné ; nous sommes alors incapables de juger de notre Devoir, dans ce cas nous nous trompons sur notre Devoir : il y a erreur de Conscience — soit sur le temps de son accomplissement, on connaît son Devoir, mais on le diffère — soit sur la forme du Devoir, sur son caractère impératif : le Devoir n'apparaît plus comme un commandement absolu, mais comme un simple conseil : c'est l'histoire de

tous les compromis avec la Conscience ; et, de tous les modes d'éluder la loi morale, c'est le plus dangereux car dès qu'on consent à transiger avec la rigueur du Devoir, on risque de s'en tenir toute la vie à des transactions de ce genre, à moins qu'une violente secousse ne nous fasse rentrer en nous-mêmes ; et c'est pourquoi il est plus facile de corriger un pécheur qu'un soi-disant juste de cette espèce[1].

A cet obscurcissement de la Conscience, y a-t-il un remède ? y a-t-il pour l'homme un moyen pratique de maintenir toujours présente la conscience du Devoir ? c'est la question que Fichte s'est posée dans un opuscule donné comme appendice à la Morale et intitulé l'*Ascétique* (1798).

L'Ascétique est à la Morale ce qu'est au Droit la Politique, elle est l'art d'appliquer les principes aux données de l'expérience : elle consiste non pas sans doute à créer la Moralité dans l'âme humaine, — car il n'y a pas de moyens empiriques pour cela, c'est l'œuvre propre de la Liberté ; mais, la Moralité une fois atteinte, de la maintenir, comme mécaniquement, à la clarté de la conscience, sans avoir besoin de s'y élever, de la créer à nouveau, en chaque moment du temps. Or ce moyen existe, c'est l'association des idées, intermédiaire entre la nécessité de la Nature et la Liberté de la Raison ; et le principe de cette association consisterait à unir par avance à la représentation de l'action future la représentation de l'action conforme au Devoir.

Il faut que ces deux concepts : 1° je veux faire telle action ; 2° je ne veux agir que conformément au Devoir, soient indissolublement unis dans une même synthèse et la fonction propre de l'*Ascétique* consiste précisément dans cette association perpétuelle et anticipée du concept du Devoir avec les concepts des actions possibles.

Cette association porte toujours sur des concepts déterminés ; il ne peut donc s'agir d'associer le concept du Devoir au concept de notre conduite *en général* ; cela n'aurait aucun

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Die Sittenlehre im engeren Sinne. Erster Abschnitt, § 16, IV, p. 191-198.

sens ; le concept du Devoir ne peut être associé qu'à des actions particulières déterminées, celles par exemple qu'on sait particulièrement exposées au manquement par omission ou par violation. Ce sont, en général, les actions les plus ordinaires, celles qu'on a l'habitude d'accomplir, car, pour les actions importantes et qui sortent de notre conduite journalière, il faut un degré de réflexion qui permet la clarté de la conscience. De là deux règles :

1° Un examen de Conscience général des cas où on est plus particulièrement en danger de faute ;

2° La résolution ferme et toujours agissante de faire alors retour sur soi, de réfléchir ; — la résolution ferme et toujours agissante, disons-nous, car la loi d'association n'est pas quelque chose de mécanique, et il nous est toujours possible d'oublier, au moment d'agir, nos meilleures résolutions ; — et comme conséquence la production de maximes déterminées pour les cas particuliers : c'est ce qu'on appelle « avoir des principes[1] ».

Sans doute il est impossible ici d'aborder l'application de ces règles à l'infinité des cas particuliers, cela est affaire de jugement pour chaque individu, mais on peut indiquer quelques-uns des dangers généraux pour l'exécution de notre résolution de suivre toujours le Devoir et aussi quelques-unes des raisons générales qui nous font oublier le principe moral.

Le principal obstacle à l'exécution de nos bonnes résolutions, c'est l'association fixée en habitude qui s'est créée chez nous entre certains états de conscience, inclinations, sentiments, affections, et qui fait la force presque invincible de nos passions (par exemple dans la colère, dans la paresse, etc.), devant laquelle cède trop souvent notre résolution quand il s'agit de passer à l'acte. Le remède ici est clair : il consiste à réfléchir sur sa passion, à prendre conscience des associa-

1. *Ascetik als Anhang zur Moral* (1798). Nachgelassene Werke III, §§ 1, 2, p. 122-132.

tions qui la constituent ; le seul fait de réfléchir sur sa passion suffit souvent à rendre à l'homme sa liberté, en l'arrêtant comme au passage ; en tout cas elle lui permet de dissocier mentalement les éléments qui la constituent, de trouver des contrepoids pour balancer la force de l'habitude, en particulier le contrepoids si puissant du sentiment moral, du mépris qui accompagne le manquement à la loi morale ou du respect qui en accompagne l'accomplissement[1].

Mais, pour que cet examen de soi, cette psychologie de nos sentiments ait une valeur morale, il faut que ce soit autre chose qu'une analyse désintéressée, qu'un pur spectacle, qu'un jeu auquel nous nous complaisons. Il faut que cet examen ait précisément en vue notre réformation, notre action, et qu'il ne soit pas indifférent à la Moralité ; c'est là d'ailleurs un cas qui ne se présente pas pour les hommes sans culture dont toute la vie est tournée vers l'action et qui ne réfléchissent que pour agir, mais c'est un cas fréquent chez les artistes, les littérateurs, qui peut s'étendre aux philosophes et aux prêtres, et c'est pour eux un grave danger; pour ce cas le remède est précisément de se forcer à considérer la valeur pratique des choses, de transformer la spéculation en action[2].

Maintenant de quelque manière que la Moralité défaille et quel que soit le mode d'obscurcissement de la Conscience, on peut dire d'une façon générale que la cause de cet obscurcissement et de ces défaillances est dans une défaite de notre Liberté. Si la réflexion qui nous élève à la Liberté consiste tout entière, nous avons essayé de le montrer, dans une création de la Liberté, et comme dans un coup de la grâce qui nous arrache à la puissance de la Nature, le maintien de la claire conscience du Devoir ne peut être que dans

1. *Ascetik als Anhang zur Moral*, § 3, p. 132-139.
2. *Ibid.* id., § 4, p. 142.

un perpétuel renouvellement de cet acte, il ne peut être qu'une sorte de création continuée, un incessant effort de notre réflexion, de notre attention : et c'est justement parce qu'il faut à la conservation de la claire conscience du Devoir cet effort toujours recommençant, que la moindre défaillance cause notre chute en assurant le triomphe des forces antagonistes de la Nature qui, elles, sont toujours et nécessairement en action : dès que cesse l'effort moral, la force de la Nature inévitablement nous pousse et, avec le flambeau de notre Conscience, la Moralité s'éteint.

Nous voyons ainsi à tous les degrés du développement de la Conscience morale depuis l'état de la pure Nature jusqu'à la claire conscience du Devoir, se manifester l'action dominante de la Liberté : chacune des étapes que franchit la Conscience dans cette ascension est une conquête de la Liberté, car sans cet acte de Liberté qui en chacun de ses états successifs l'élève au-dessus de lui-même, l'homme persisterait dans son état naturel avec une sorte d'innocence sans connaître cet état supérieur aux yeux duquel l'innocence devient la faute. Dès lors, puisque sans cet effort incessant de la Liberté qui cherche à se réaliser, la Moralité serait impossible, tout ce qui entrave cette réalisation de la Liberté constitue positivement le mal moral. Or, il est trop clair — l'expérience le prouve — que le mal existe ; mais ce qui enchaîne — en chaque moment de son développement — la Liberté, qu'est-ce autre chose sinon cette permanence des forces de la Nature, dans leur action une fois donnée, cette inertie de la Nature dont nous parlions tout à l'heure et qui perpétuellement menace le laborieux effort de la Volonté libre. C'est là qu'il faut chercher l'origine même de tout le mal, et il serait facile de montrer dans cette inertie de la Nature la racine de tous les vices, en particulier de ces deux vices capitaux, la lâcheté — qui nous fait préférer tous les esclavages à l'effort nécessaire pour triompher de tous les despotismes — l'hypocrisie — qui dissimule cette lâcheté sous le masque d'une feinte soumission. Ce mal est effrayant si l'on songe

à la disproportion dans la lutte entre la lueur si vacillante de notre Raison et la puissance vraiment formidable de la Nature en nous ; il paraît même irrémédiable si l'on songe non plus seulement à la tension de la Volonté nécessaire pour résister aux impulsions et aux sollicitations incessantes de l'instinct, une fois la Conscience morale éveillée en nous, mais précisément à l'impossibilité de faire jaillir du sein de la Nature le moindre éclair de cette Liberté qui seule pourra triompher d'elle.

Cependant le miracle de la Liberté est incontestable. Sans doute, cet éveil de la Liberté ne vient pas en nous de la Nature ; il faut à l'homme, pour qu'il prenne conscience de sa Liberté, la sollicitation de l'exemple et comme l'appel d'un être déjà libre ; mais Fichte a montré justement ailleurs cette nécessité où nous sommes d'admettre pour expliquer l'existence même de la Liberté en nous une pluralité d'êtres libres : nous ne devenons libres que parce que d'autres hommes nous ont appris la Liberté ; et quant aux quelques esprits d'élite qui ont été les initiateurs et comme les premiers éducateurs moraux de l'humanité, s'ils n'ont point puisé dans l'exemple d'autrui la conscience de leur Liberté, si ceux-là ont trouvé en eux-mêmes le principe de leur affranchissement, encore faut-il reconnaître qu'ils ne l'ont pas trouvé dans la *Nature* en eux, mais qu'il s'est imposé en quelque sorte à eux contre leur Nature empirique : aussi ont ils cru voir dans ce principe quelque chose d'étranger à eux-mêmes et comme la révélation d'un Esprit vraiment divin, comme une sorte de Grâce surnaturelle [1].

Une fois dépouillé l'esclavage de nos penchants naturels et atteinte en nous la conscience de notre spiritualité, il s'agit d'user de ce pouvoir de la Liberté et, comme l'exige le Devoir, de la réaliser. Cette réalisation consiste dans la détermination

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Erster Abschnitt, Anhang, § 16, IV, p. 198-205.

du Monde en fonction de la Liberté ; ce qu'est une pareille détermination, nous l'avons dit plus haut : il s'agit au fond de considérer les choses non plus du point de vue de leur existence donnée telle que nous la présente la connaissance proprement dite, mais du point de vue de leur finalité, de leur existence intelligible et de les traiter conformément à leur fin absolue, c'est-à-dire de les adapter à cette fin en les modifiant progressivement dans le sens de cette fin : et c'est cette détermination des choses sous l'idée de la Liberté, détermination posée comme obligatoire, comme pratiquement nécessaire, qui constitue, en même temps que le système de nos Devoirs, la matière même de la Moralité, la Morale proprement dite. On le voit, la Morale n'est au fond que l'ensemble des conditions auxquelles le Monde doit être soumis et auxquelles il doit se prêter pour permettre à la Liberté de se réaliser ; sa fonction est de montrer dans les différentes données du Monde l'instrument de la réalisation de la Liberté.

Or, les conditions de réalisation de la Liberté dans le Monde sont au nombre de trois qui correspondent précisément au triple point de vue auquel on peut considérer ce Monde. Le Monde peut être d'abord considéré comme donné à la conscience dans son existence pure et simple, comme pure Nature, comme matière ; le Monde peut ensuite être considéré comme objet de la connaissance, c'est-à-dire au fond comme produit de l'Intelligence ; enfin le Monde peut être considéré comme le théâtre nécessaire de l'action, comme le lieu de la rencontre des sphères des activités individuelles, comme expression de la Société : et il s'agit effectivement de montrer dans la Nature corporelle, dans la réflexion de l'Intelligence, enfin dans la Communauté sociale les instruments de la réalisation de la Liberté. La Liberté ne peut se réaliser qu'au sein de la Nature et par l'intermédiaire du corps ; au moyen et à travers l'Intelligence ; au milieu de la Société des hommes. Comment la Nature corporelle, l'Intelligence, la Société doivent-elles être traitées en vue de cette réalisation, telle est la question qui se pose à nous maintenant ?

I. — Le Corps et la Nature

Dans la *Théorie du Droit,* Fichte a démontré que le corps est d'une part le moyen par lequel la Liberté se réalise, l'instrument nécessaire de la causalité du concept, d'autre part que ce corps qui est susceptible d'exprimer la Liberté est en même temps un produit de la Nature : il est la représentation en nous de la Nature ; et par cette double relation avec la Liberté et avec la Nature, il est l'intermédiaire nécessaire entre la Liberté et la Nature. C'est par le moyen du corps sur lequel s'exerce *directement* l'action de la Volonté que nous agissons *indirectement* sur le Monde pour le modifier suivant nos concepts.

Mais si telle est la détermination du corps en fonction de la Liberté, sa finalité, l'usage pratique de la Liberté, le Devoir à l'égard du corps est clair :

1° Le corps étant l'instrument nécessaire de l'action, il doit être rendu apte à tous les usages impliqués dans la poursuite des fins que la Liberté nous propose, avant tout nous devons veiller à sa conservation et au développement harmonieux de ses forces. Et ce Devoir est la condamnation de toutes les mortifications qu'on prétend imposer à l'homme au nom de je ne sais quel Mysticisme comme aussi de la vie ascétique qui prétend supprimer en nous le désir. Il y a là aux yeux de Fichte une véritable aberration morale ;

2° Mais le corps n'est pour la Liberté qu'un instrument, ce n'est pas le but de l'action, donc tout usage qui tendrait à traiter le corps comme une fin absolue est interdit : le souci exclusif du corps et d'une façon générale tous les actes ayant pour but la jouissance pour la jouissance même, la satisfaction du désir pour elle-même vont directement contre la loi morale : « Mangez et buvez pour la gloire de Dieu, s'écrie Fichte, et si vous trouvez cette Morale trop

dure et trop austère, tant pis pour vous ; il n'y en a point d'autre[1]. »

II. — L'intelligence

L'Intelligence est la forme à travers laquelle seule peut se réaliser la Liberté, car c'est la réflexion qui seule donne à la Liberté sa loi : en dehors de l'Intelligence, il n'y a que l'inconscience de l'instinct, il n'y a pas de Conscience morale : toute la déduction du principe de la Moralité repose sur ce rapport, nous n'avons pas à y revenir : il suffit de rappeler qu'il n'y a de Moralité que là où et dans la mesure où il y a de l'Intelligence, que l'Intelligence est le véhicule même de la loi morale.

Et ainsi tandis que le corps n'est que la condition externe de la causalité de la Liberté, l'Intelligence est la condition interne de son existence même.

Mais si telle est la détermination de l'Intelligence en fonction de la Liberté, sa finalité, l'usage pratique de la Liberté vis-à-vis de l'Intelligence, son Devoir est clair :

D'une part une subordination *matérielle* de l'Intelligence à la loi morale n'est plus possible ici, comme était possible la subordination du penchant naturel : je ne dois jamais asservir ma Raison, mon Intelligence à quelque autorité que ce soit, fût-ce l'autorité de la loi morale : la recherche de l'Intelligence doit être absolument libre et désintéressée ; elle ne doit se préoccuper de rien d'extérieur à elle-même.

D'autre part une subordination *formelle* de l'Intelligence à la Moralité est nécessaire, car la Moralité demeure le but suprême : nous devons rapporter au Devoir toutes nos méditations ; nous devons cultiver la Science, non par curiosité, mais par Devoir, parce que c'est pour nous un Devoir de

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen Verstande, § 18, I, p. 212-217.

développer notre Intelligence qui est le véhicule de la Moralité et la condition du progrès[1].

III. — La Société

C'est une idée très remarquable et dont la justification a été donnée ailleurs, que pour Fichte, la Liberté n'est pas quelque chose d'individuel, mais de social; la Liberté ne peut être conçue que sous la forme d'un rapport de réciprocité entre les Volontés libres, sous la forme de la communauté; sa réalisation ne peut donc consister dans un perfectionnement purement individuel, elle ne peut s'opérer qu'au milieu de la Société et par elle : la réalisation de la Liberté c'est la réalisation de la Liberté commune à tous les hommes : et c'est ce qu'exprime, par opposition à l'individualité, l'idée de la personnalité.

Si telle est la finalité de la Liberté, l'usage pratique de la Liberté, le Devoir eu égard à la Société est clair : il nous commande le respect de la Liberté des autres; il nous interdit d'exercer notre Liberté au mépris de la Liberté des autres hommes, de traiter les autres hommes comme de simples choses, comme de purs objets, comme des instruments de ma propre Liberté.

Mais par là il semble qu'il y ait à l'intérieur même de la Morale une véritable antinomie : car d'une part il y a dans la présence et dans la Liberté des autres une véritable limitation à ma Liberté, et le Devoir de réaliser la Liberté m'impose l'affranchissement de toute limitation; mais d'autre part le Devoir, nous venons de le dire, m'oblige à respecter la Liberté des autres, c'est-à-dire cela même qui me limite. Remarquons-le, nous avons déjà rencontré, dans le Droit, cette antinomie de la Liberté avec elle-même, ce conflit de la Liberté, conflit que suppose la forme même sous laquelle la Liberté se réalise : la communauté des individus; mais au

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, II, p. 217-218.

point de vue juridique cette antinomie est demeurée insoluble parce que sous ce rapport il y a un véritable antagonisme entre le développement mutuel des Libertés ; et il a fallu pour en sortir non logiquement mais pratiquement faire appel à une contrainte, à une autorité, et par là apporter une véritable restriction à l'exercice de la Liberté : ainsi l'antinomie a pu être supprimée, elle n'a pas été résolue, elle ne pouvait pas l'être. Mais au point de vue actuel, au point de vue moral, une solution est possible parce qu'en ce cas il n'y a plus entre les Libertés des individus antagonisme, mais bien véritable communauté d'action : au point de vue moral tous les hommes ont la même loi et poursuivent le même but, tous sont en quelque sorte identiques dans leur conduite quand elle est conforme au Devoir, car tous ont le même Devoir et l'affranchissement des autres loin de contredire l'affranchissement de chacun lui est nécessaire, puisqu'il n'y a d'affranchissement pour l'un que dans la mesure où tous les autres sont également affranchis, puisque la Liberté, au sens moral, n'est vraiment réalisée que dans l'*ensemble* des êtres libres. Il n'y a donc point ici entre les individus de limitation, mais bien plutôt une collaboration, une coopération à une œuvre commune, au triomphe de la Raison : le respect de la Liberté d'autrui est ici compatible avec l'exercice absolu de ma Liberté, ces Libertés s'accordant et se complétant mutuellement. La Volonté de chacun est bien alors identique à la loi universelle, puisque tous les autres veulent la même chose ; ce que l'un fait, il le fait donc pour le bien de tous, puisque son but est aussi leur but ; et il le fait sans contrainte puisque chacun veut de soi-même ce qu'il doit [1]. Par suite si l'Idéal moral était réalisé le règne du Droit, la nécessité de l'État deviendraient sans raison d'être et disparaîtraient et, ils sont, en fait, de moins en moins nécessaires à mesure que se réalise l'Idéal moral,

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, IV-V, p. 229-231.

sans qu'il puisse être cependant jamais question pour eux de disparaître, puisque précisément le but de la Moralité ne peut jamais être pour nous qu'un Idéal.

De la nécessité que tous soient vraiment libres, que la conduite de tous soit vraiment morale pour que mon Devoir s'accomplisse, pour que ma fin absolue — le règne de la Raison — s'accomplisse, résulte encore pour nous l'obligation de vivre et d'agir dans la Société : il est, en effet, trop clair que la Moralité n'est pas actuellement réalisée en tous les hommes; cependant elle *doit* l'être; elle ne peut l'être que si par notre exemple, notre prédication, nous élevons les autres à la Moralité, que si nous agissons sur leur conviction de façon à transformer leur conduite et à éveiller en eux la Moralité. Mais pour agir sur les autres hommes il faut vivre au milieu d'eux, c'est donc un Devoir de vivre en Société puisque nous trouvons dans la communauté sociale la condition essentielle de la réalisation de la Moralité : et ainsi la participation à la Société civile qui était juridiquement nécessaire, devient moralement obligatoire : « Celui qui s'isole, dit Fichte, renonce à sa destinée, il se moque du progrès moral. Moralement quiconque prétend ne penser qu'à soi-même, ne pense pas même à lui, car sa fin absolue n'est pas en lui, mais dans l'humanité entière. On ne satisfait pas au Devoir — comme on est trop souvent tenté de le croire et de s'en faire un mérite — en menant une vie d'anachorète, en se confinant dans les hauteurs de l'abstraction et de la spéculation pures; on y satisfait non par des rêves, mais par des actes, par des actes accomplis dans la Société et pour elle[1]. »

On peut donc dire que, l'objet de la Moralité étant la réalisation de la Raison en général, la Moralité ne peut être atteinte que dans et par l'ensemble de tous les êtres qui participent à la Raison, de tous les hommes; la Liberté ne peut être conçue sous la forme de l'individualité, elle est essen-

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, V^{b}, p. 235.

tiellement d'essence universelle ; elle ne peut être réalisée que dans la communauté des hommes, et dans chaque homme en tant qu'il perd précisément son caractère d'individualité pour devenir « personne », c'est-à-dire pour se confondre en esprit avec tous les autres êtres raisonnables. La maxime de Kant : « agis toujours de telle sorte que tu puisses concevoir la maxime de ta Volonté comme le principe d'une législation universelle » se trouve par là justifiée et comme déduite : seulement elle n'est pas comme Kant l'avait cru — en raison même de sa Méthode qui lui interdisait de remonter au cœur des choses — le principe de la Moralité, elle n'en est qu'une conséquence et ne fait qu'en exprimer le caractère : ce n'est pas la forme qui détermine le contenu de la Moralité, mais bien le contenu, la forme : c'est parce que l'objet de la Moralité est la réalisation universelle de la Raison, que ma conduite doit présenter la forme du désintéressement et non parce que ma conduite doit être désintéressée, que son objet doit être universel ; la maxime de la Volonté n'est qu'un témoignage et qu'une épreuve : elle est « euristique », non constitutive [1]. L'individu, en tant qu'individu, ne peut donc être jamais considéré par lui même comme une fin absolue, puisqu'il ne peut jamais concevoir la Moralité comme *réalisée* en lui seul, qu'il n'y a pour lui de Moralité possible qu'au sein d'une humanité tout entière morale, tout entière raisonnable, avec laquelle il puisse se confondre, et que cette réalisation de la Raison dans l'humanité entière n'est pas pour lui un état donné actuellement, mais un but à atteindre : il n'est, à ce point de vue, qu'un instrument pour la réalisation de ce but, il n'est moral qu'en tant qu'il travaille à réaliser la Liberté, hors de lui, dans le Monde : l'humanité est, pour lui, l'objet même de sa Moralité, sa fin absolue. Son Devoir est donc de s'oublier pour elle, de s'oublier en elle. Il ne pourrait être considéré comme une « fin en soi » qu'à un

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt. § 18, V^a, p. 234.

seul point de vue : celui d'une humanité tout entière raisonnable, celui de la Raison réalisée, parce qu'alors il n'y aurait plus à proprement parler d'individualité ni pour lui, ni pour aucun autre, parce qu'alors la « personnalité » serait réalisée. Mais ce point de vue ne peut être pour nous qu'un Idéal, il dépasse notre conscience qui, ne pouvant s'affranchir de toute limitation, ne peut considérer la Moralité que sous la forme de l'effort[1].

L'obligation pour l'individu de vivre en Société, et, dans la Société, de travailler à la moralisation des hommes, c'est-à-dire d'agir sur leur esprit, de former leurs convictions conduit Fichte à admettre la nécessité d'une Église : l'Église représente, en effet, dans son symbole accepté par tous ses membres, cet accord primitif et pour ainsi dire minimum qui seul rend possible une communauté des esprits, une communauté morale ; sans lui les hommes resteraient forcément étrangers les uns aux autres et par conséquent dans l'impossibilité d'agir les uns sur les autres. L'Église est donc pour la formation réciproque des convictions nécessaire au développement de la Moralité. Mais le symbole n'est et ne peut être qu'un point de départ, et comme un instrument, il ne peut être le but ; il doit donc être susceptible d'un perfectionnement indéfini correspondant au progrès même de la Moralité commune ; et c'est ainsi que l'entend le Protestantisme ; si, au contraire, comme le veut le Papisme, le symbole était fixé une fois pour toutes, il ne serait plus l'expression toute provisoire d'un accord destiné à permettre une discussion réciproque des convictions en vue du développement ultérieur de la Moralité commune, il ne serait plus un simple instrument au service de la Moralité, mais un but en soi, l'expression définitive d'une vérité absolue et immuable, conception directement contraire à l'esprit

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, Die eigentliche Pflichtenlehre, § 19. I, p. 255-257.

moral qui consiste essentiellement dans un effort et dans un progrès infini[1].

Cependant si l'Église est une condition nécessaire du progrès moral, puisque c'est seulement en elle et par l'action réciproque de ses membres les uns sur les autres, que ce progrès peut s'accomplir, elle implique comme sa propre condition et pour assurer la possibilité même du progrès moral, la permanence de l'existence et de l'action sociales. Or l'existence et l'action sociales ne sont qu'un perpétuel conflit des Libertés, conflit contraire à la loi morale (respect de la Liberté) et qui ne peut se résoudre que par une restriction partielle, volontaire et générale des différentes Libertés. Le consentement à cette restriction fait l'objet d'un contrat, le Contrat social, qui détermine les Droits de chacun et fixe l'exercice réciproque de l'action de tous ; et l'institution de ce Contrat forme l'État. Ainsi l'État, grâce aux lois connues et acceptées de tous les citoyens, rend pour chacun possible l'action sociale, l'action dans le Monde sans risquer de violer, au mépris de la loi morale, la Liberté de tous les autres; l'État concilie pour ainsi dire avec l'inévitable rencontre des Libertés individuelles le respect de la Liberté dû à chacun : c'est ce qui en fait la valeur morale[2].

La nécessité du symbole dans l'Église, le respect des lois dans l'État imposent aux convictions de l'individu ou du moins à la communication de ses convictions certaines limites qu'on ne peut franchir sans se mettre hors du symbole ou hors de la loi, c'est-à-dire jusqu'à présent hors de la communauté à la fois sociale et morale ; en d'autres termes, jusqu'à présent dans l'Église ou dans l'État la conviction de l'individu trouve une restriction dans la conviction des autres individus ; cependant c'est, nous le savons, un Devoir non seulement de se former une conviction en dehors de toute autorité, mais encore de l'affirmer et de la communiquer :

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, V[c], p. 235-236 et 241-245.
2. *Ibid.*, id., § 18, V[d], p. 236-241.

il y a donc là une véritable contradiction, un véritable conflit de Devoirs.

Cette contradiction ne peut se résoudre que par une limitation réciproque de ces Devoirs : elle consiste à admettre sans doute la liberté absolue des convictions et de leur communication mais à restreindre cette liberté et cette communication à un certain groupe social; au groupe que Fichte appelle, de son nom, le Public des Savants.

Or si la liberté absolue de la conviction et de sa communication est impraticable dans l'Église et dans l'État parce que — pour être morale — elle suppose l'épreuve de la communauté et l'adhésion unanime des membres de l'Église ou de l'État, laquelle est véritablement impossible, il en est tout autrement dans la société restreinte du Public des Savants où la discussion des convictions, l'épreuve de la communication sont faciles et rendent possible l'unanimité qu'exige la Moralité.

Quiconque a perdu la foi commune a donc le Devoir de chercher une place dans le Public des Savants, et l'existence de ce Public est nécessaire à la garantie de la Moralité; par conséquent le Public savant doit être reconnu à la fois par l'Église et par l'État sous peine de violer les consciences; ajoutons même que la société des Savants est pour l'Église et pour l'État la condition de leur progrès moral, car c'est chez elle seulement que peuvent s'élaborer les conceptions qui modifieront, en les perfectionnant, et le symbole de l'Église et la constitution de l'État.

Mais si le Public des Savants a droit à l'existence vis-à-vis de l'Église comme vis-à-vis de l'État il a le Devoir de se soumettre à l'autorité de l'Église et de l'État en ne pas communiquant aux fidèles ou aux citoyens ses conceptions, car c'est précisément la nécessité de restreindre présentement cette communication qui justifie son existence.

Ainsi se concilieraient aux yeux de Fichte la liberté absolue des consciences et le respect dû à la foi commune[1].

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, V^f, p. 245-253.

Nous avons achevé l'examen des conditions matérielles de la réalisation de la Liberté et par là nous avons déterminé d'une façon générale le rapport du Monde à la Liberté, nous avons montré comment le Monde peut et doit être traité pour devenir ou du moins pour tendre à devenir le règne de la Raison : c'est cette ascension du Monde vers la Liberté, vers l'Esprit qui constitue, aux yeux de Fichte, l'objet propre de la Morale, sa matière même : car la Morale a précisément pour fonction de réduire l'opposition primitivement donnée entre le Monde et l'Esprit, d'identifier autant qu'il est possible le Monde et l'Esprit afin par là même de réaliser l'Esprit qui est à la fois le principe et le but suprême.

LES DEVOIRS PROPREMENT DITS

Il reste pour achever l'exposition de la Morale à entrer dans le détail des Devoirs proprement dits. Et la division des Devoirs ressort de l'examen même des conditions matérielles de la Moralité ; il y a lieu en effet de distinguer d'une part au point de vue de l'objet de la Moralité ceux qui concernent la fin absolue de la Moralité — ce sont les Devoirs absolus ; et ceux qui concernent les instruments de réalisation de cette fin, les moyens pour cette fin, ce sont les Devoirs conditionnels et d'autre part au point de vue du sujet, ceux qui incombent à tous, ceux qui sont spéciaux à un individu déterminé : les Devoirs généraux, les Devoirs particuliers[1].

Le moyen étant la condition de réalisation de la fin, il convient de considérer tout d'abord les Devoirs conditionnels et, en premier lieu, les Devoirs généraux conditionnels.

Ces Devoirs concernent le Moi empirique en tant qu'il est l'instrument de la loi morale, le moyen de réaliser la Raison dans le Monde ; sous sa forme la plus générale c'est le Devoir

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt. Die eigentliche Pflichtenlehre, § 19, II, p. 257-259.

de la conservation personnelle. Déjà, dans la *Théorie du Droit*, la nécessité de la conservation avait été établie, mais à un point de vue tout différent : comme la condition de la réalisation du futur, de la satisfaction attendue et impliquée dans l'objet même du Vouloir ; seulement à ce point de vue la conservation était quelque chose de purement relatif, tandis qu'elle fait ici l'objet d'un commandement absolu : il ne s'agit plus pour l'homme d'atteindre un but désiré, il s'agit pour lui de la réalisation de la Moralité à laquelle il doit travailler, sans que jamais il puisse voir cette réalisation ni en jouir, puisque le but auquel elle tend est un infini ; ainsi la conservation personnelle qui, dans la théorie du Droit, avait pour fin l'intérêt même de l'individu (la satisfaction de son Vouloir) est ici absolument désintéressée.

Du Devoir de la conservation personnelle résulte un double commandement : *une défense* : la défense de rien entreprendre qui, en bonne conscience, puisse mettre en danger notre conservation en tant que condition de la Moralité (le jeûne, l'intempérance pour la conservation du corps ; l'excès de travail ou l'inaction intellectuelle, ou le dérèglement de l'imagination, l'amour des abstractions sans contenu s'il s'agit de l'intelligence) et d'une façon générale la défense de risquer notre vie, notre santé physique et intellectuelle sans nécessité morale[1] ; (condamnation du suicide : la moralité peut nous commander *d'exposer* notre vie, jamais de la *détruire*, car la vie est la condition même de l'accomplissement du devoir et le suicide, en détruisant la vie, nous dérobe précisément à la souveraineté de la loi ; il est l'aveu que nous ne voulons plus remplir le Devoir[2].) Un *ordre* : l'ordre de faire tout ce qu'exige notre conviction dans l'intérêt de cette conservation. (Le bon entretien du corps ; son adaptation parfaite aux fins qu'il doit poursuivre ; la culture de l'intelligence.)[3]

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 20, I, p. 262-263.
2. *Ibid.*, id., § 20, I, p. 263-268.
3. *Ibid.*, id., § 20, II, p. 268-269.

Ce Devoir de la conservation personnelle est, avons-nous dit, conditionnel, car le Moi empirique n'est qu'un *instrument* de la Moralité; là donc où la *fin* de la Moralité serait incompatible avec le Devoir de la conservation, il serait moralement nécessaire que la vie de l'individu fût sacrifiée à cette fin; que le Devoir conditionnel fût subordonné au Devoir inconditionné : quand la Moralité l'exige, j'ai le Devoir de risquer ma vie et tous les prétextes sous lesquels je voudrais couvrir ma lâcheté, par exemple celui de ne pas m'exposer pour conserver plus longtemps à la Liberté un de ses instruments possibles, vont directement contre le Devoir dont l'exigence est absolue et n'admet pas de délai[1].

A côté des Devoirs généraux conditionnels, il faut placer les Devoirs particuliers conditionnels; ce sont ceux qui s'attachent aux fonctions propres à chaque individu. Et d'abord le Devoir d'avoir une fonction, de remplir un rôle dans l'ordre social, de contribuer pour sa part à l'existence et à l'organisation de la Société; puis le Devoir de choisir la fonction à laquelle on est le plus apte; enfin une fois la fonction choisie, le Devoir de remplir sa charge en toute conscience : si en fait ou en droit il y a une hiérarchie de fonctions, aux yeux de la Conscience morale, toutes les fonctions sont égales et il ne s'agit, au point de vue moral, que de les bien remplir[2].

Une fois les Devoirs conditionnels établis, une fois considéré l'instrument de la Moralité, nous pouvons examiner le but même de la Moralité, la réalisation de la Raison dans la totalité des individus, considérés comme objet de la Moralité du sujet individuel, et déterminer les Devoirs absolus et d'abord les Devoirs absolus généraux.

Le premier de ces Devoirs concerne la Liberté comme forme, dans laquelle Fichte voit l'origine et la racine même

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 20, III, p. 269-271

2. *Ibid.*, id., § 21, I, II, p. 271-273.

de la Moralité : or la condition de possibilité de la Liberté dans sa forme est double, elle suppose 1° la permanence entre l'action de la Volonté et le corps comme organe de cette Volonté ; 2° la permanence du rapport entre ce corps et la partie du Monde qui est sa sphère propre d'action, la liberté d'action proprement dite. De là deux sortes de Devoirs, les uns relatifs aux corps des êtres raisonnables nous *interdisant* toute violation, toute contrainte physique à leur égard et en général toute action qui conduirait à détruire le rapport de la Volonté du sujet à son corps comme instrument de son action (condamnation de l'esclavage, de la torture, du meurtre, etc.) ; nous *ordonnant* de veiller à la conservation d'autrui comme sujet de la Moralité (aime ton prochain comme toi-même)[1] ; les autres, relatifs à leur liberté d'action : or cette liberté d'action exige en premier lieu la connaissance des rapports *vrais* des choses, l'exactitude de la connaissance, car autrement rien ne garantirait que l'action fût conforme à la libre détermination de la Volonté ; en second lieu la conservation de la propriété, de la sphère du Monde qui est la condition immédiate nécessaire de l'action, car alors les moyens de réaliser la détermination libre de la Volonté feraient défaut; d'où une double série de Devoirs : les Devoirs concernant la véracité, l'*interdiction* de tromper autrui car c'est, au fond, détruire sa Liberté et le traiter non en homme, mais en chose (condamnation radicale du mensonge : pas de mensonge pieux, fait dans l'intérêt d'autrui, car il est toujours fait contre sa Moralité, ni de mensonge nécessaire, car il est toujours contraire à notre Moralité) ; l'*ordre* de l'instruire et de lui communiquer la vérité[2] ; les Devoirs concernant la propriété, l'*interdiction* de la détruire ou de l'endommager en quoi que ce soit ; l'*ordre* d'acquérir une propriété et d'en procurer une à tout homme (la bienfaisance consiste à fournir à chacun les moyens de vivre de son travail non à faire l'aumône[3]).

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 23, I, p. 276-281.
2. *Ibid*., id., § 23, II, p. 282-291.
3. *Ibid*., id., § 23, III, p. 291-297.

Les Devoirs relatifs à la vie et à la propriété donnent lieu à une remarque importante : ils peuvent être un objet de conflits pour la Conscience, parce que dans certains cas il peut y avoir pour la vie et pour la propriété antagonisme entre un individu et les autres. Le règlement de ces conflits fait l'objet d'une casuistique dans le détail de laquelle nous n'entrerons pas ici, il suffit à notre objet d'indiquer l'esprit dans lequel ces conflits doivent être résolus : leur solution consiste à établir entre les Devoirs en conflit, une hiérarchie où les Devoirs qui sont la condition immédiate de la réalisation de la Moralité se subordonnent ceux qui n'en sont qu'une condition médiate (subordination du Devoir général au Devoir particulier[1].)

Nous venons d'indiquer les Devoirs que nous impose le respect de la Liberté des autres dans sa simple forme, forme qui est la condition même de la possibilité de la Moralité, mais il ne suffit pas à la Moralité qu'elle soit possible chez les autres, il faut qu'elle soit réalisée, il faut, en d'autres termes, que les autres prennent conscience de leur Devoir. De là pour celui qui a conscience de son Devoir, l'obligation d'élever les autres à la Moralité. En quoi consiste ce Devoir : la Moralité ne peut être imposée à autrui du dehors et par contrainte, elle ne peut venir que d'une détermination tout interne ; comment une pareille détermination peut-elle être produite chez celui qui en est le sujet par *un autre* ? il semble qu'il y ait là une sorte de contradiction[3]. Cependant, en allant au fond des choses, on reconnaîtra aisément qu'une pareille action existe. De cette action Fichte a indiqué la nature et l'origine dans sa *Théorie du Droit* ; elle seule rend possible l'éveil de la Liberté : c'est l'influence, qu'un homme peut exercer sur un autre. Or il y a en chaque homme un sentiment qui est en nous comme le levier de la vertu, le sentiment du respect ou de l'estime, et précisé-

1. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 24, p. 300-313.
2. *Ibid.*, id , § 25, I, p. 314-316.

ment ce sentiment est tel qu'il implique pour se développer une influence ; en effet, ce sentiment est en quelque sorte latent dans le cœur de l'homme, il ne s'éveille en lui que sous l'action de l'exemple : c'est l'exemple de la Moralité qui par le respect qu'il nous impose nous enseigne la grandeur du Devoir et ainsi c'est d'autrui que nous vient le désir même de la Moralité. De là pour chacun le Devoir du bon exemple puisque c'est l'exemple qui est l'instrument de l'éducation morale. Mais l'exemple, pour être efficace, pour agir sur la conscience, doit être public : et cette publicité de la conduite morale est pour nous un Devoir, elle est comme la franchise de la vertu, elle n'a rien de commun avec l'ostentation qui est le désir d'être admiré[1].

A côté des Devoirs absolus généraux, il y a lieu enfin de définir les Devoirs absolus particuliers, absolus parce qu'ils ont toujours pour objet le but même de la Moralité : la réalisation de la Moralité dans la Société, dans l'ensemble des êtres raisonnables ; particuliers parce qu'ils considèrent non plus l'humanité en général, mais certaines déterminations particulières de l'humanité, certaines spécifications de la Société : la famille ou l'État, la société conjugale ou la société civile[2].

Le mariage représente aux yeux de Fichte le passage de la Nature à la Moralité, il est comme l'expression de la Moralité dans la Nature car d'une part il est un état fondé sur une exigence de la Nature (l'exigence de l'instinct sexuel) et d'autre part les conditions qu'il implique, à savoir le don de soi, l'amour, chez la femme, la générosité et la tendresse chez l'homme transforment la brutalité de l'instinct en un sentiment moral.

Le mariage est donc à la fois une condition naturelle de

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 25, III, p. 317-319 et V, p. 323-325.
2. *Ibid.*, id., § 27, p. 327-328.

l'existence sociale, une association naturelle, et une association morale : à ce double titre il est l'objet d'un Devoir, le Devoir de se marier là du moins où sa propre condition — l'amour — se trouve réalisée ; et d'une interdiction, l'interdiction des relations sexuelles extérieures au mariage puisque ou bien ces relations sont fondées sur l'amour de la femme — et alors le mariage est moralement nécessaire — ou elles sont fondées sur le pur plaisir ou sur le pur intérêt c'est-à-dire sur l'indignité de la femme, et alors elles sont immorales non seulement pour la femme qui s'avilit, mais pour l'homme qui l'avilit et ne voit plus en elle un être humain et raisonnable, mais un simple instrument de sa jouissance[1].

Quant aux relations entre parents et enfants elles font l'objet de deux séries de Devoirs ; du côté des parents le double Devoir de veiller à la vie et à la santé de l'enfant, et de veiller à son éducation, de l'élever en homme ; du côté de l'enfant le double Devoir de l'obéissance, (libre soumission, acceptation d'un *ordre* par *moralité*, non par *contrainte*, par *intérêt*, voire même par *réflexion*,) tant qu'il reste soumis à la puissance de la famille, tant qu'il n'est pas émancipé ; Devoir du respect ou de la vénération, le jour où il a cessé d'être enfant pour devenir lui-même un homme[2].

En dehors de la famille l'État est un organe nécessaire de l'humanité ; il est même, on l'a vu, dans la *Théorie du Droit*, la condition nécessaire de la vie commune, de la vie sociale, il est à ce titre l'objet de Devoirs particuliers ; mais l'État est constitué par une certaine division et une certaine organisation hiérarchique de l'activité des individus. Cette division distingue essentiellement deux classes d'individus, les classes inférieures (laboureurs, artisans, commerçants) qui assurent l'existence économique de la Société et en sont comme le corps ; les classes supérieures (savants, artistes, éduca-

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 27 A, I, II, III, p. 318-333.
2. *Ibid.*, id., § 27 B, I-IV, p. 333-343.

teurs) qui travaillent à son but, le progrès spirituel, et qui en sont l'âme. Ces deux classes ont leurs Devoirs car elles sont chacune à des titres divers des éléments de réalisation de la Raison, c'est-à-dire que leur existence est fonction de la Moralité. Sans les classes inférieures la vie matérielle serait impossible; par suite, il n'y aurait pas de Société, et par conséquent pas de progrès possible de la Raison; sans les classes supérieures il n'y aurait pas non plus de progrès (de progrès réel) de la Raison, puisque c'est chez elles que s'élaborent les idées qui déterminent ce progrès, et que se forment les éducateurs du peuple qui les répandent. De ces considérations résultent les Devoirs mêmes des classes supérieures et inférieures: pour les classes supérieures la recherche désintéressée de la vérité en vue de travailler à la réalisation de la Raison dans le Monde; et quand de la vérité nouvelle est sorti un progrès dans le symbole, dans la croyance morale, le Devoir, pour l'éducateur, de répandre ces lumières, de travailler à l'édification spirituelle de ses concitoyens. Pour les classes inférieures, en raison même de leur fonction, le Devoir d'accepter la direction spirituelle des classes supérieures, sans croire, par cette soumission, à une déchéance, parce que cette soumission est dans l'ordre même de la Moralité, la classe supérieure possédant la Science dont les découvertes seules permettent le progrès des différents métiers, la domination de plus en plus sûre de l'homme sur la Nature matérielle, et de plus étant le foyer de la vie morale[1].

Enfin en dehors des classes il y a dans l'État le Pouvoir même qui représente le Contrat sur lequel il repose et qui est chargé de son exécution, le Pouvoir qui assure l'existence de l'État; quel est son Devoir? Le respect de la Constitution dont il a la garde avec cette réserve qu'il doit avoir toujours les yeux fixés sur la Constitution idéale, et, comme le veut Platon, participer aux Idées, être un Savant, par consé-

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 28, p. 343-345 et § 33, p. 361-365.

quent travailler à la réalisation de l'Idéal en favorisant la culture des classes supérieures : d'elles seules, en effet peut venir le progrès qui ensuite se répandra dans la Cité entière et entraînera, par un universel suffrage, la réforme de la Constitution[1].

Par l'exposition des Devoirs qui précèdent on peut juger de quelle importance est pour Fichte la mission du Savant dans la Société. Le Savant est l'âme de l'humanité, c'est à lui que revient la fonction de découvrir la Vérité, condition du progrès moral, et de la réaliser dans le Monde à la fois par l'éducation sociale et par la réforme d'une Constitution toujours imparfaite; c'est lui qui, véritablement, incarne la Raison dans le Monde, car c'est en lui et par lui que s'opère le progrès de la Raison; c'est donc comme un appendice nécessaire à l'intelligence de la Morale fichtienne, et presque comme sa conclusion que nous résumons ici l'essai où Fichte a essayé de définir l'*Essence du Savant* et l'ouvrage intitulé *Traits caractéristiques du temps présent* qui en est inséparable.



Du point de vue de la Moralité l'humanité est une, elle forme un ensemble, un tout; et l'on peut considérer en elle la connaissance ou la science, comme un système unique qui se perfectionne d'âge en âge. En chaque siècle la connaissance doit s'élever de degré et la mission du Savant est précisément de conserver la Science acquise et de travailler à son progrès.

Les Savants doivent donc être d'abord les dépositaires et comme les archivistes de la civilisation du siècle, non pas sans doute à la manière d'ignorants qui posséderaient une érudition purement formelle, mais comme des hommes qui possèdent les principes et en qui la science vit véritablement la vie

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 32, p. 356-361.

spirituelle de l'humanité. Si les Savants n'avaient pas cette connaissance, ils ne pourraient connaître le sens de la vérité, l'accroître ou tout au moins rectifier les erreurs qui l'obscurcissent. De là pour le Savant un premier Devoir : celui de connaître jusqu'à l'époque où il vit l'histoire de la Science et les principes qui ont servi à l'établir.

Mais le Savant n'est pas seulement un dépositaire de la Science, il doit travailler à son progrès, en écartant les erreurs ou en découvrant des vérités nouvelles ; réalisant, autant qu'il est en lui, le développement de la Science humaine, et contribuant ainsi lui-même à constituer son histoire. Son Devoir est ici tout tracé : la recherche sincère et désintéressée de la vérité en vue de servir par ses efforts le but final de l'humanité, la réalisation de la Raison dans le Monde[1].

Dans son état actuel de dispersion et de division c'est l'idée de ce but qui fait l'unité de l'humanité, et c'est à la réaliser qu'elle travaille en constituant les principaux organismes de son activité : la constitution de l'État dans son progrès possible, le Droit, le développement de la Moralité, de là Religion, de la Science sont le perpétuel effort de l'humanité pour réaliser l'unité rationnelle qui est sa fin dernière, ce sont des unifications partielles sans doute, mais de plus en plus hautes de la connaissance, de l'action, du sentiment. Et c'est précisément l'Idée de cette unité de la Raison que doit incarner le Savant ; elle doit être pour ainsi dire son essence même, le souffle qui vivifie son esprit, d'un mot son génie. Mais ce génie, qui est sans doute un don de la Nature, ne se développe en lui, ne prend corps que par l'attention qu'il y donne et l'effort perpétuel qu'il fait pour réaliser son Idée, et sans ce perpétuel effort, qui a seul une valeur morale, si bien doué fût-il par la Nature, il ne deviendra jamais un Savant, et son génie demeurera stérile.

Ces qualités morales, ce zèle et cette conscience dans la

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Dritter Abschnitt, § 29, p. 346-347.

recherche, constituent la vertu propre du Savant : et c'est cette vertu, cette passion de la vérité, d'un mot, cette probité de l'intelligence qu'il a le Devoir de transmettre à ses disciples à défaut du génie qui ne se communique pas. Elle sera pour eux dans la vie la meilleure conseillère de leur conduite, les éloignant de tout ce qui est vil et vulgaire, des fantaisies des sens ou de l'imagination, de tout ce qui abaisse ou obscurcit l'intelligence, de tout ce qui peut compromettre sa dignité et la foi en son œuvre; elle sera vraiment pour eux le substitut du génie, sa manifestation en eux; elle fera en un mot toute leur valeur morale.

Maintenant l'œuvre du Savant peut être considérée à un double point de vue : au point de vue de la propagation de la Science, de l'éducation de futurs Savants; au point de vue de la création de la Science, de la production. Le Savant peut être considéré comme professeur ou comme écrivain solitaire, et ses Devoirs comme professeur diffèrent de ses Devoirs comme écrivain.

Comme professeur il a pour mission d'inculquer ses idées aux esprits de ceux qui l'écoutent : son Devoir est alors d'être à la fois clair et vivant, car c'est en raison de la clarté et de la vie de son enseignement que ses idées pénétreront les esprits; son Devoir est encore d'adapter ses idées à la diversité des intelligences, d'en varier indéfiniment l'expression, c'est là le talent de l'exposition, l'art même du professeur; enfin il doit encore, s'il veut atteindre son but et agir sur ses auditeurs, avoir le don de la parole, autrement son enseignement resterait mort et stérile.

Comme écrivain, le Savant a d'autres Devoirs : il n'a plus à se soucier de cette adaptation de sa pensée aux esprits de ses auditeurs, de cette vulgarisation de ses idées. Il doit exprimer ses idées sans réticence dans toute leur plénitude, au besoin dans toute leur obscurité; son Devoir essentiel c'est de faire véritablement acte de Savant, c'est-à-dire de ne pas se borner à répéter ce que d'autres ont dit, ce qui constitue déjà le trésor accumulé de la Science — auquel cas son

œuvre ne serait que du désœuvrement, un acte sans valeur morale — mais d'apporter à ce trésor sa contribution personnelle; son devoir est d'accroître et de poursuivre ainsi, autant qu'il est en lui, le développement de la connaissance humaine. Or, ce qui est nouveau et original paraît d'abord obscur; mais cette obscurité ne doit pas être une obscurité de forme ou d'expression, car c'est encore un Devoir pour le Savant de donner à sa pensée une expression adéquate dans une langue qui se possède parfaitement elle-même. A la différence du professeur qui s'adresse à des individus particuliers, dans un temps donné et pour un temps donné, il travaille pour l'éternité[1].

Maintenant que le Savant soit professeur ou qu'il soit écrivain, son premier Devoir, le Devoir général de sa fonction, qui sert de base à tous les autres, c'est que, comme nous l'avons dit tout d'abord, le Savant ait pour ainsi dire la conscience de l'état actuel de la Science et du sens de son développement. C'est précisément la tâche que, fidèle, à sa doctrine, Fichte, comme Savant, s'est imposée dans les leçons connues sous le nom de « *Caractéristique du temps présent* ».

La caractéristique d'un temps n'est pas fondée sur un assemblage de données tout empiriques, elle est quelque chose de rationnel ; la diversité des manifestations qui la constituent a sa racine commune, son unité dans un concept, et ce concept à son tour n'est pas un concept isolé et arbitraire, il se détermine en fonction d'autres concepts, de concepts dont l'ensemble constitue l'histoire du développement interne de l'esprit humain. Pour déterminer le concept du temps présent, pour situer la place du temps présent dans l'histoire humaine, la première démarche du philosophe consiste donc à connaître le développement rationnel de cette histoire, ses époques.

Or, si l'on considère l'humanité, non dans la dispersion de ses individus, mais dans l'unité du développement de son

1. *Ueber das Wesen des Gelehrten. Vorlesungen gehalten zu Erlangen im Sommer Halbjahre*, 1805. S. W., VI, p. 347-447.

genre, l'idée qui détermine son développement et qui fait son unité apparaît comme la réalisation libre de la Raison dans tous ses rapports.

Mais cette réalisation de la Raison par la Liberté est son but, elle n'est pas son point de départ, et, comme pour atteindre à ce but et avant de l'atteindre, l'humanité vit cependant et vit en suivant sa direction essentielle, il y a lieu de distinguer en elle d'abord deux époques fondamentales : celle où l'idée de son développement rationnel demeure inconscient, où ce développement est instinctif, est l'œuvre de l'aveugle Nature ; celui où ayant pris conscience de cette idée, elle tend à la réaliser en toute liberté. Entre ces deux époques, celle d'une Raison instinctive et celle d'une Raison libre, comment s'opère le passage : par l'intermédiaire de la conscience qui, en éclairant la Raison d'abord aveugle et inconsciente, la met en pleine possession d'elle-même, et la rend capable de Liberté. De là, outre le règne de la Raison purement instinctive et le règne de la Raison purement libre, une troisième époque, le règne de la conscience ou de la Science de la Raison.

Mais l'Instinct aveugle exclut la conscience ; la production de la Science exige donc, au préalable, l'affranchissement de l'Instinct : de là une nouvelle époque intermédiaire entre l'époque de l'Instinct et l'époque de la Science : l'époque où la Raison s'affranchit de la forme instinctive.

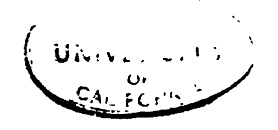
Pour que cet affranchissement soit à son tour possible, il faut que la domination de l'Instinct ait été ressentie comme un esclavage, comme une contrainte qui nous pèse et dont nous voulons sortir. Or, tant que la Raison règne à l'état purement instinctif nous ne sentons pas cette contrainte ; pour que nous la sentions il faut que la Raison s'oppose à nous comme quelque chose d'étranger, comme une puissance extérieure qui nous opprime et contre laquelle réagit notre désir de Liberté : c'est l'époque où la Raison nous est imposée sous la forme de l'autorité parce qu'elle s'est trouvée formulée et imposée par quelques indi-

vidus supérieurs en qui l'instinct de la Raison s'est le mieux exprimé.

De ces cinq époques, les deux premières : l'époque de la Raison instinctive, l'époque de la Raison autoritaire peuvent être considérées comme l'âge où la Raison règne en aveugle ; les deux dernières : celle où la Raison se reconnaît elle-même et celle où elle règne en maîtresse constituent l'âge de la conscience distincte, entre ces deux âges, l'époque de l'affranchissement qui leur sert de transition : la Raison n'y règne déjà plus en aveugle, elle n'y règne pas encore clairement, au fond elle n'y règne pas : c'est le règne du Scepticisme et de la Liberté sans règle.

Chacune de ces époques a son caractère moral : la première, celle du règne de la Raison instinctive est aussi celle de l'innocence ; la deuxième, où règne l'autorité qui réclame l'irréflexion d'une croyance et d'une obéissance tout aveugles, est celle où commence le péché ; la troisième qui est une période de révolte contre la Raison aussi bien comme instinct que comme autorité est vraiment l'ère de la faute, l'ère où la Liberté purement individuelle, la Liberté de l'égoïsme, est maîtresse ; la quatrième où la Raison est reconnue et où elle apparaît comme le Souverain Bien commence l'ère de la justice ; la cinquième où la Raison se possède et se réalise pleinement constitue l'ère de la Sainteté.

Cette marche de l'humanité ne constitue pas un avancement, mais bien plutôt un retour, par là l'humanité revient à son origine, elle y revient non plus avec la spontanéité de l'inconscience mais avec la conscience de ce qu'elle fait, et cette prise en conscience est sa vie même. Pour nous servir d'un symbole bien connu nous dirons « que c'est dans le « Paradis, dans le Paradis où la Justice règne sans la con- « science et sans l'effort des hommes que l'humanité s'éveille « à la vie. Mais à peine s'est-elle risquée à vivre, qu'arrive « l'ange avec son glaive de feu, le glaive qui prétend lui im- « poser la Justice : il l'arrache à son innocence et à sa paix « premières. Errante et fuyante, elle traverse le vide du dé-



« sert, sachant à peine où poser le pied, dans la crainte, que
« sous son pas le sol ne s'effondre. Enhardie par la néces-
« sité, elle s'établit d'abord misérablement, à la sueur de
« son front elle arrache du sol sauvage les épines et les ron-
« ces pour produire les fruits désirés, les fruits de la Science.
« L'usage de ce fruit lui ouvre les yeux, donne à sa main
« des forces ; d'elle-même elle reconstruit son paradis d'après
« le modèle du paradis perdu ; l'arbre de la vie grandit
« pour elle, elle étend sa main vers son fruit, elle en mange,
« et elle vit dans l'éternité[1] ».

Maintenant il ne faudrait pas croire que chacune des époques de l'humanité soit séparée et qu'elles se succèdent dans le temps ; tout au contraire elles interfèrent et se mêlent ; chaque âge peut avoir des caractères qui appartiennent aux autres époques ; chaque âge a son avant-garde et ses retardataires, chaque âge a ses vérités qui dominent le temps de toute la hauteur de l'éternité.

Ces prémisses posées quelle est la caractéristique du temps présent? Nous avons perdu le paradis, nous avons rompu avec l'autorité, nous n'en sommes plus à l'âge des deux premières périodes, au règne aveugle de la Raison, mais nous n'en sommes pas encore à l'âge des deux dernières, à la connaissance claire et à la réalisation de la Raison, nous sommes dans la période intermédiaire, dans cette période d'affranchissement qui se dérobe à l'autorité, mais qui ne se soumet pas encore à la Raison, période de scepticisme et d'égoïsme où il manque à notre Liberté conquise le frein qui la règlera. Quel est le principe, le concept qui l'exprime? on peut dire, en gros, que c'est le point de vue de la réflexion critique qui rejette toute autorité et n'admet que ce que la pensée a conçu et compris clairement ; et en ce sens ce principe est le même que celui qui dirige l'époque qui suit immédiatement, l'époque de la connaissance rationnelle ;

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Erste Vorlesung, S. W., VII, p. 1-15.

et il la prépare, car il n'y a de Science que de ce qui a été autonomement et clairement conçu ; seulement entre les deux époques il y a dans l'application de ce principe une différence essentielle. Dans sa réaction contre l'autorité de la Raison, dans son effort pour l'indépendance, le sens individuel qui devient ici le sens commun, met en doute tout ce qu'il y a d'universel dans les choses et rejette comme chimérique tout ce qu'il y a d'idéal, tout ce qu'il y a de supra-sensible, tout ce qui dépasse l'évidence commune, l'évidence de l'apparence, d'un mot, tout ce qui exprime en lui la puissance supérieure de la Raison.

Au lieu de considérer l'idée ou le but de l'humanité, l'universel comme la réalité même, et de concevoir les individus comme les instruments de ce but, comme simples membres de l'humanité, on leur attribue une valeur absolue en les séparant de l'universel dont ils ne sont que des manifestations et dès lors on glorifie tout ce qu'il y a en eux de purement individuel : l'égoïsme, la jouissance, la conservation personnelle, etc. De ce point de vue ce qu'il y a d'obscur pour l'entendement c'est l'Idéal, c'est le Devoir, c'est l'a priori ; ce qu'il y a de clair c'est la réalité empirique, c'est la sensation, c'est le plaisir : l'expérience devient l'unique source de la connaissance et tout ce qui la dépasse n'existe pas ; tout ce qui est philosophie, système, est tourné en dérision[1].

De là au point de vue scientifique un empirisme rationnel sans doute, un positivisme, mais un positivisme plat et vide ; et si cette platitude même amène une réaction parce qu'elle contredit au fond un des besoins les plus impérieux de notre esprit et de notre cœur, cette réaction se manifeste alors, non pas dans le sens même de la Raison et de la vérité, comme une affirmation rationnelle de l'Idéal, mais comme la négation de toute Raison, comme affirmation de l'irrationnel et de l'inconnaissable. Et cette réaction inévitable est encore un des caractères de notre temps.

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Zweite Vorlesung, p. 16-33.

Ce manque de croyance en un Idéal, cette aversion pour les Idées qui caractérise le positivisme de ce siècle en explique tous les défauts : il manque à la connaissance la source même de la vie intérieure qui fait la force et le développement logique de la Pensée : de là son inconsistance, sa dispersion et sa superficialité. La Pensée du siècle comme son Vouloir sont versatiles et menées par le hasard des choses au lieu d'être disciplinées ; ce siècle ne connaît ni la fermeté des desseins, ni la force de la Volonté. De là encore le vice de l'enseignement qui, n'ayant pas pour guide le fil d'un développement interne, tourne au formalisme et devient purement arbitraire, s'adressant à la mémoire, non à l'intelligence et à la réflexion : de là sa répugnance pour les études désintéressées, pour celles où se trouve précisément exprimé un Idéal, d'un mot pour les études classiques [1].

Le caractère même de la connaissance de ce temps explique aussi le débordement de sa production littéraire, et la mode de la lecture à outrance. En effet, d'une part le caractère formel de la connaissance fait mettre tous les concepts sur un même plan, d'autre part la confiance absolue dans la valeur et la compétence du sens commun, l'ignorance de toute règle supérieure de l'esprit, de toute discipline porte à discuter de tout et sur tout ; on croit que la liberté de penser permet de juger de toute chose, quand même on ne la connaîtrait pas, on s'imagine qu'il importe de donner son opinion sur toute chose ; inversement on se croit obligé à une science et à une compétence universelles et on devient par là incapable de réflexion [2].

Quel est maintenant au point de vue social et politique le caractère du siècle ? Nous ne pouvons déterminer l'état social d'un temps qu'en fonction de l'histoire de la Société. D'une façon générale on peut dire que l'histoire raconte le

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Fünfte Vorlesung, p. 70-74.
2. *Ibid.*, Sechste Vorlesung, p. 83-89.

développement de l'espèce humaine dans sa conquête pour la Liberté et pour la Raison. Mais pour que l'histoire ait sa raison d'être, elle ne peut commencer par inaugurer ce règne de la Raison sous la forme de la Liberté ; d'autre part elle ne peut non plus commencer par un état social d'où la Raison serait totalement bannie, car d'un pareil état on ne pourrait jamais rien faire sortir de raisonnable ; il faut donc admettre quelque part, à l'origine, un état social où la Raison régnerait non pas sans doute sous la forme de la Liberté conquise, mais sous une forme instinctive et naturelle quelque chose comme ce paradis dont nous avons parlé tout à l'heure. Cependant cet état de Raison où l'existence de la Raison est inconsciente d'elle-même n'est pas, somme toute, la fin de l'humanité ; la fin de l'humanité c'est de prendre conscience de la Raison, de *devenir* raisonnable ; c'est non une possession dont elle ignore le prix, mais la conquête d'un bien qu'elle a conçu. Aussi sommes-nous forcés d'admettre en face de cet état d'inconsciente et naturelle Raison — condition indispensable de la conscience future de la Raison — un état social primitif, véritablement sauvage, auquel l'exemple de l'inconsciente Raison, ait précisément fait prendre conscience de sa sauvagerie et inspiré le désir de s'élever à la conscience de la Raison. C'est de ce conflit de la sauvagerie primitive et de l'inconsciente Raison que serait née, avec le développement de la culture humaine, l'histoire, et nous retrouverions ainsi à l'origine de l'histoire quelque chose d'analogue à cette éducation à l'humanité dont le Droit naturel nous a montré la nécessité ; ou plutôt l'histoire serait précisément cette éducation de l'humanité à la Liberté, conçue non plus du point de vue individuel, mais du point de vue générique ; c'est précisément pour cela qu'il faudrait distinguer à son origine les deux éléments nécessaires à toute l'éducation, un état modèle et un état d'origine, un état de culture et de culture instinctive puisque en dernière analyse il faut qu'il y ait eu une culture *première,* un état de nature susceptible de culture et y aspirant. Et, en fait, à l'origine de l'histoire des peuples

nous retrouvons sous une forme mythique ce concept, d'un peuple élu de Dieu, c'est-à-dire naturellement parfait et éducateur du reste du Monde[1].

Telle est l'origine de l'histoire humaine. Quel en est le développement ? Pour qu'un développement de l'espèce humaine conforme à son but fût réalisable, il a fallu un certain groupement des individus qui composaient l'humanité, dans le sens même de ce développement. C'est ce groupement qui a été le fondement de l'État. L'État réunit les individus dans la poursuite du but de l'espèce humaine, il est le représentant, l'expression de l'espèce qui sans lui n'existerait pas : la lutte des appétits individuels rendant impossible toute constitution sociale, la soumission des individus à l'État est la condition indispensable du développement et de la culture de l'humanité ; elle est une expression rationnelle de l'Idéal moral, du sacrifice de l'individu à l'humanité.

Maintenant cette soumission comporte plusieurs formes ; elle peut être consentie par tous ou seulement par quelques-uns. Consentie par tous, le consentement peut être inégal par son mode pour certains ; non consentie par tous, les uns sont soumis, les autres commandent. De là trois modes de l'ordre politique : 1° soumission non universelle ; 2° soumission universelle et inégale ; 3° soumission universelle et égale. Il est clair que de ces trois formes la première est le plus bas, la dernière le plus haut degré du développement rationnel de l'État, car, si c'est à l'égalité des Droits que se mesure la Liberté civile, la première forme de l'ordre politique ne comporte cette Liberté en aucune mesure, la seconde dans une mesure inégale, la troisième seule dans une égale mesure.

Or, si maintenant nous comparons l'État social actuel avec ces trois formes de la Société civile, il est facile de voir que nous en sommes à la seconde forme et que nous nous acheminons vers la troisième, il suffit pour cela de jeter un coup d'œil sur l'histoire : on verra d'ailleurs que le progrès de

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Neunte Vorlesung, p. 133-138.

l'ordre politique s'y mesure à la pénétration de plus en plus intime de la fin de l'État avec la fin de l'humanité [1].

Le but primitif de l'État a été l'éducation et la culture des peuples incultes par la domination d'un peuple civilisé qui se l'est subordonné ; par suite la forme politique a d'abord été celle de la soumission de tous à un, à l'exclusion de toute égalité. La première forme de l'État a été réalisée par le despotisme asiatique : domination absolue d'un peuple sur les autres ou d'un homme sur les autres, à l'exclusion de tout Droit, au mépris de toute égalité, véritable assujettissement où le Pouvoir souverain n'avait d'autre règle que son bon plaisir.

La Grèce inaugure une forme politique nouvelle : l'État reconnaît l'ordre du Droit ; le despotisme disparaît ; la Liberté civile sert de base à la Constitution, qu'elle soit de forme monarchique, comme au début, ou de forme républicaine, quand les rois furent morts ou bannis ; seulement cette Liberté civile, si elle est une affirmation de l'égalité *du* Droit, ne crée pas encore l'égalité *des* Droits entre tous les citoyens parce qu'il y a encore entre les éléments divers de la Société une trop grande inégalité de *pouvoirs*. De plus, même inégale cette Liberté n'existe que pour les *citoyens*, et tous les habitants de la Cité ne sont pas nécessairement des citoyens.

Si l'honneur revient à la Grèce d'avoir institué la *liberté* civile, il faut cependant reconnaître qu'il lui a manqué l'*unité* politique qui est le but propre de l'État : il y eut en Grèce une infinité de Cités ou d'États, il n'y eut pas d'État un. Cette *unité*, Rome eut la gloire de la réaliser : elle s'efforça de faire du Monde ancien un seul et même Monde, de ses habitants les citoyens d'un même Empire. Toute son histoire intérieure n'est que l'histoire de la conquête de cette unité au dedans, la victoire du peuple indigène sur une aristocratie plus ou moins étrangère, ferment des divisions intestines et des distinctions territoriales ; toute son histoire extérieure n'est que

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Zehnte Vorlesung, p. 143-156.

l'histoire de la conquête de cette unité au dehors, le triomphe de Rome sur le Monde, la constitution d'un immense Empire sous l'égide de la Cité romaine [1].

Mais la réalisation de cette unité politique du Monde n'est pas encore la réalisation de l'unité sociale ou simplement humaine qui est le but de la Raison.

Si le but de l'histoire est, comme nous avons essayé de le dire, la civilisation progressive de l'humanité, le despotisme asiatique, les républiques grecques, l'empire romain représentent dans ce développement de la culture humaine trois étapes bien distinctes. Le premier est un régime d'autorité qui considère tous les peuples qu'il prétend conquérir comme incultes, sauvages, — quoiqu'il ait souvent en face de lui une culture bien supérieure à la sienne, — réduit les vaincus en esclavage et leur impose de force sa propre civilisation. Le régime grec est déjà un régime de liberté : mais d'une liberté jalouse, d'une liberté qui prétend se restreindre à la seule Grèce, qui traite l'étranger en barbare, le méprise et le rejette hors de son sein : la Cité grecque est une Cité fermée. L'originalité de la civilisation romaine est au contraire d'avoir conçu la nécessité d'une extension sans cesse accrue de la Cité, de n'avoir pas méprisé comme barbare et comme inférieure la culture des autres, d'avoir su s'assimiler assez profondément l'esprit de ses conquêtes pour réaliser dans l'unité de son empire l'unité du Monde ancien [2].

Mais à l'unité du Monde ancien il manquera toujours quelque chose : car si c'est une unité politique, ce n'est pas encore l'unité que réclame la Raison. Si loin qu'elle s'étende, la Cité de Rome est encore trop fermée : l'égalité qu'elle reconnaît est encore l'égalité antique, une égalité toute politique, ce n'est pas une égalité humaine.

Pour changer ce point de vue antique, pour fonder l'éga-

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Zwölfte Vorlesung, p. 171-180.
2. *Ibid.*, id. p. 181-185.

lité du Droit non plus sur la qualité de citoyen, mais sur le caractère d'homme, il a fallu la plus profonde des secousses qui aient ébranlé l'esprit humain. C'est à une révolution non plus politique, mais morale et religieuse, qu'est due cette conception nouvelle. Et cela se conçoit, car c'est une vue morale et religieuse que celle qui fonde l'égalité non plus sur une unité extérieure à l'homme, mais sur une unité tout intérieure, sur une communauté d'essence.

Le Christianisme inaugure dans le Monde, avec un principe nouveau, une ère nouvelle, une ère qui est loin d'être close. Il ne s'agit plus maintenant pour la Cité de la réalisation d'une unité simplement politique, mais de la réalisation d'une unité morale et religieuse : la Cité des hommes va devenir la Cité de Dieu, la Cité de l'universelle Raison. Dès lors le caractère de la Cité doit changer : la Cité ne peut plus constituer de Droit qu'en conformité avec l'esprit de la Morale religieuse ; la Cité idéale impose sa loi à la Cité réelle, la Cité réelle est subordonnée à la Cité idéale ; et comme il n'y a pas une seule Cité, mais un ensemble de Cités, c'est encore la Cité idéale, la Cité chrétienne qui doit régler les rapports des Cités entre elles, de façon à en faire comme les membres d'un même empire moral. C'est à réaliser cette unité que travaille la Chrétienté et ce sont les étapes de cette réalisation que raconte l'histoire moderne.

Et d'abord il a fallu, suivant la loi de l'histoire, un peuple pour représenter l'esprit de la civilisation nouvelle et devenir l'éducateur de l'humanité. Ce peuple qui avait au fond du cœur l'amour inné du Droit et de la Liberté et devait par suite accepter comme sien l'héritage de Liberté de la civilisation gréco-romaine, ce fut le peuple germain, qui, au fond de ses forêts, en était resté à cet état de culture où se trouvaient les Grecs de l'âge héroïque et sortait d'ailleurs de la même souche, comme le démontre la comparaison approfondie des deux langues. Chez ce peuple privilégié de la Nature et qui portait instinctivement en lui les qualités morales que le Christianisme devait répandre dans le monde

vint siéger pour ainsi dire, comme en son centre, l'esprit nouveau. La Chrétienté ne se constitua pas sous la forme d'un empire unique du Monde, comme avaient été les empires d'Asie et l'empire de Rome; il y eut une pluralité de royaumes chrétiens libres et indépendants les uns des autres, avec, pour lien commun, le même amour et la même foi, la même obéissance à l'Église. Mais la Chrétienté eut à soutenir, pour défendre son indépendance, une double lutte : à l'extérieur, à l'intérieur. A l'extérieur contre les infidèles qui la menaçaient dans sa Liberté spirituelle et matérielle : ce fut l'âge héroïque des croisades ; à l'intérieur contre la féodalité et contre l'Église même qui, pour conserver son influence politique, favorisait, au mépris de l'esprit du Christianisme, la division féodale des vassaux et des seigneurs. Cette lutte se termina par la victoire du Droit et par la défaite de l'Église. Les vassaux conquirent leur Liberté, devinrent leurs propres maîtres ; et, sous le souffle puissant de la Liberté, l'Église même fut réformée. Le formalisme et l'autoritarisme politico-religieux représenté par le Papisme fit place à la Religion d'Esprit et de Liberté qu'est le Protestantisme ; et là où le Protestantisme n'a pas triomphé la Religion n'est plus qu'une discipline purement doctrinale.

Mais la Réforme, en ruinant le pouvoir politico-religieux de l'Église, impose aux peuples réformés un nouveau Devoir : l'unité morale de la Chrétienté, le développement progressif de la civilisation demeure toujours le but dernier de l'humanité, mais elle ne peut plus être réalisée par un pouvoir extérieur et supérieur aux États, elle ne peut plus se réaliser que par l'intermédiaire des États particuliers : à l'État revient maintenant le soin des mœurs sociales et l'obligation de les fixer par sa législation ; de là pour chaque État le Devoir de travailler sans cesse à sa culture morale, de servir de guide aux autres et de réaliser autant qu'il est en lui le but de l'humanité. C'est là ce qui caractérise l'état politique du temps : les peuples modernes luttent à qui aura la direction de la civilisation ; leur influence et leur autorité ne se

mesurent pas seulement à leur force matérielle ; un État peut, malgré sa faiblesse relative, faire équilibre aux autres par l'éclat de sa civilisation et la Patrie n'est pas tant le sol que nous foulons que l'esprit dont nous vivons[1].

Maintenant une dernière question se pose : quel est tout justement le caractère moral ou religieux de ce temps ? Le siècle des lumières et de la critique, le siècle qui dans la connaissance se refuse, par peur de l'obscurité, à faire une place au supra-sensible, ne peut fonder sa Morale et sa Religion sur la foi et sur l'obéissance aveugle : il a rejeté de la Religion tout ce qu'elle avait pour l'homme de terrible et de mystérieux, tout ce qu'il y avait en elle de superstition, tous les restes de l'antique paganisme. Mais cette horreur de l'incompréhensible, cette incapacité de se figurer le supra-sensible, en même temps qu'il détruit la fausse Religion, rend impuissant à concevoir la vraie précisément parce que la vraie Religion dépasse le domaine de la conscience claire et distincte. Pourtant cette impuissance de l'entendement n'est pas une preuve d'irréligion, car là où n'atteint pas la claire conscience, le sentiment peut y atteindre obscurément. Aussi la Religion chassée de la claire conscience se réfugie-t-elle dans le domaine du cœur sous la forme d'aspiration vague, d'un besoin indéfinissable du supra-sensible et ce sentiment est, en notre temps, d'autant plus violent qu'il tend à remplir le vide même de nos lumières. C'est cette religiosité vague, ce mysticisme du cœur qui au point de vue religieux est le caractère du temps[2].

Ainsi pénétré de l'esprit de son siècle, pénétré aussi du sens dans lequel l'humanité se développe les yeux fixés sur l'avènement de la Raison et de la Liberté qui est son but, le Savant peut agir sur son siècle même pour en diriger le progrès. C'est là, en particulier, la mission du philosophe dont toute la science est orientée vers l'action. Et pour ré-

1. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Dreizehnte Vorlesung p. 185-198 et Vierzehnte Vorlesung, p. 198-212.
2. *Ibid.* Sechszehnte Vorlesung, p. 226-231.

pondre à cet Idéal qu'il traçait du savant, Fichte entreprit l'œuvre de ses prédications qui furent comme les actes du penseur.

Prédications les conférences du Dimanche sur la dignité de l'homme et sur la destination du savant qui, dès son arrivée à Iéna, en 1794, lui valurent les attaques de ceux qu'il appelait « les partisans du trône et de l'autel »; prédications les harangues aux Étudiants qui les décidèrent à amender leurs ordres — mais furent l'origine des troubles qui l'obligèrent à quitter une première fois Iéna ; prédication — écrite — l'appel au public à propos de l'accusation d'athéisme, appel où, avec une éloquence passionnée, Fichte défend dans sa personne les droits de la pensée libre et relève l'accusation dont il est victime comme un outrage à la Raison même ; appel dont le retentissement valut au philosophe la persécution et l'exil. Prédication les Discours sur les traits caractéristiques du Temps présent, dans lesquels faisant le procès de son siècle Fichte, prédit à ses contemporains les dangers qui les menaçent; prédication — et de quelle efficace — les fameux Discours à la Nation allemande qui réveillèrent le patriotisme endormi rendant au peuple allemand, avec sa conscience, sa confiance en lui et qui contribuèrent par là si activement à fonder son unité. Prédication enfin — et presque le dernier acte de sa vie — ces leçons sur la théorie de l'État, dans lesquelles, à propos des invasions de Napoléon et de ses rêves d'empire universel, Fichte définit la guerre légitime, la guerre pour l'indépendance de la Nation, et flétrit de son anathème, la sanglante ambition du despote.

CHAPITRE III

LE PROBLÈME MORAL CHEZ FICHTE ENVISAGÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LA MORALE DE KANT

La théorie de la Science a établi que le Moi pratique, c'est-à-dire l'effort du Moi limité, du Moi fini pour réaliser son essence absolue, le Moi pur, la Liberté infinie est le principe même de notre spiritualité et comme la source de la vie morale. Comment s'opère cette réalisation de l'Esprit, c'est ce que Fichte a prétendu montrer en instituant son système du Droit et son système de la Morale. Le Droit pose comme nécessaire une communauté d'êtres libres et une action réciproque de ces êtres, c'est-à-dire l'existence de la Société. La Morale s'appliquant à cette communauté d'êtres libres détermine sa fin absolue, le règne universel de la Raison dans la Société et par elle et pose comme obligatoire pour chacun de travailler à l'avènement de ce règne pour tous.

Nous ne croyons pas, dans cet examen critique, devoir séparer l'exposition du Droit de l'exposition de la Morale, bien que dans le système les deux théories soient distinctes, bien que Fichte les oppose l'une à l'autre et ceci pour une double raison. *D'abord*, il nous a semblé qu'il y avait dans ces deux parties du système un trait commun qui fait en quelque sorte leur unité : c'est que le Droit et la Morale constituent les deux moments nécessaires d'une seule et même démarche, de la démarche par laquelle le principe du système — le principe même de l'Esprit — jusqu'alors simplement conçu comme abstraction, prend la forme de la réalité ou mieux se réalise. Il est bien clair, en effet, que le Moi

pratique qui, pour Fichte, concilie le Moi pur et le Moi limité la Liberté et la Nécessité, n'est encore qu'un concept; et précisément ce concept ne se remplit d'un contenu, ne se réalise qu'au sein de la Société, dans le Monde, à travers la conscience des hommes et par l'effort de leur Volonté. L'existence d'une Société humaine, d'une communauté d'êtres raisonnables, et, dans cette communauté, l'effort de ses membres pour réaliser, autant qu'il est en eux, la Raison qui est leur but idéal, telle est la double condition de la réalisation de l'Esprit, de la réalisation de la Liberté. Dans la *Théorie du Droit*, se trouve la justification rationnelle de l'existence sociale, la déduction de la communauté des hommes ; et dans la *Théorie de la Morale* est posé comme obligatoire l'effort de la conscience humaine pour réaliser dans la Société l'Idéal de la Raison qu'elle porte en elle. Les deux démarches sont inséparables.

En second lieu, si Fichte s'est plu à opposer le Droit et la Morale, encore faut-il bien comprendre en quel sens il a prétendu le faire : et ce sens n'est pas douteux. En distinguant nettement le Droit de la Morale, Fichte a voulu combattre la philosophie qui appuie le Droit à la Morale, et, en particulier, la doctrine de Kant, qui fait de la théorie du Droit une branche de la *Métaphysique des mœurs*. Mais de ce qu'il est illégitime, aux yeux de Fichte, de chercher à déduire le Droit de la Morale, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucun rapport entre les deux.

Tout au contraire, Fichte établit entre le Droit et la Morale un rapport précis : le rapport qui résulte de la Méthode même de son système, le rapport de moyen à fin, de la condition au conditionné, de l'inférieur au supérieur. Le Droit est pour Fichte la condition de réalisation de la Morale ; car le Droit assure la réalité de l'existence sociale, en dehors de laquelle la Morale n'a pas de contenu. C'est la raison pour laquelle Fichte refuse de voir dans le Droit une simple conséquence de la Morale et au contraire fait du Droit une discipline antérieure à la Morale : le Droit est la condition

de l'existence sociale, l'existence sociale la condition de la vie morale, et à renverser ce rapport, la Moralité perd son objet. Qu'on n'objecte pas qu'une Société purement morale se passerait de la discipline du Droit, parce qu'en elle la Moralité suffirait à assurer ce que le Droit consacre : la coexistence des Libertés. Une telle société n'est pas et ne sera jamais donnée ; la Moralité restera toujours un effort vers un Idéal inaccessible. — Et le Droit seul maintient l'existence de la Société, de manière à permettre l'éclosion et le progrès de la Conscience morale. Car le Droit n'est pas seulement, dans l'esprit du système, la condition antécédente de l'existence de la Moralité, on peut dire encore qu'il y conduit directement.

Nous avons montré plus haut[1] qu'il faut voir dans la loi du Droit un véritable mécanisme intellectuel qui s'impose à la Volonté en vertu d'une association inéluctable, un intermédiaire entre le mécanisme de la Nature et la Moralité, entre la Nécessité pure et la pure Liberté ; nous avons montré encore qu'il y a dans la seconde exposition de la théorie du Droit — là où Fichte n'est plus gêné par les exigences d'une exposition méthodique et peut supposer connu le système de la Morale — une théorie très remarquable, la théorie du loisir nécessaire qui fait du Droit comme le vestibule de la Moralité. De ce point de vue, toute l'œuvre de la législation civile apparaît comme tendant à soustraire l'homme, par une réglementation parfaite de l'économie sociale, à tous les besoins et à tous les soucis matériels, en lui assurant la vie et la sécurité, et par là à l'affranchir en quelque sorte pour lui permettre de vaquer au soin de sa dignité morale.

Assurer par l'égalité sociale, c'est-à-dire par la garantie pour tous de la subsistance et de la sécurité, l'égalité morale, l'égalité des hommes devant l'Esprit ; faire de ce Droit à l'élévation spirituelle, de ce Droit à la Liberté morale, le Droit imprescriptible de chaque homme et le fondement de tous les autres

1. P. 250.

Droits, tel est ici, en fin de compte, le fil conducteur de la théorie du Droit, telle est l'idée de derrière la tête de l'auteur. C'est assez dire par quel lien étroit la Morale se rattache pour lui au Droit.

Cette orientation du Droit vers la Moralité est d'ailleurs visible déjà dans la première exposition et on peut essayer de découvrir dans les éléments principaux de la théorie les pièces essentielles qui serviront à l'édification de la Morale.

D'abord dans la déduction du concept du Droit le nœud de la démonstration consiste pour Fichte à établir que la Liberté ne peut se concevoir que sous la forme de la communauté et de la réciprocité : la conscience de la Liberté, c'est-à-dire sa réalisation même, n'est possible qu'à la condition de poser une pluralité d'êtres libres ; la Liberté n'est pas quelque chose de purement individuel, elle ne s'éveille dans la conscience de l'individu que sous l'influence et comme au contact de la Liberté des autres. L'homme n'est un être raisonnable et libre que parmi les hommes, cette belle formule du philosophe résume toute la première partie de la théorie du Droit ; elle sert à définir le Droit même : car c'est de la nécessité où nous sommes de concevoir la Liberté sous la forme de la communauté, de la Société que résulte, comme la condition même de la coexistence d'une multiplicité d'êtres libres, cette restriction volontaire de chaque Liberté, cette mutuelle reconnaissance des Libertés qui constitue proprement la sphère du Droit.

Or, c'est précisément l'idée que la Moralité ne consiste pas dans le salut de tel ou tel individu, mais dans le progrès moral de l'humanité entière, et même qu'il n'y a pas de salut pour l'individu en dehors de son action morale au sein de la Société, qui constitue le trait caractéristique de la Morale de Fichte. Pour lui la réalisation de la Liberté ou de la Raison ne consiste pas simplement dans l'identification de la Volonté individuelle empirique avec la loi de la Raison — conception dangereuse qui, au fond, sous prétexte d'humilier les sens, n'est qu'un suprême orgueil, car elle ne tend à rien moins

qu'à sanctifier l'individu, en faisant de lui le dépositaire de la Raison universelle ; — elle ne peut s'accomplir que par la communion de tous les individus dans la Raison; ce n'est que l'humanité tout entière qui peut être adéquate à la Raison, et tant qu'il reste dans l'humanité un seul individu étranger à la Moralité, on ne peut pas dire que la Liberté de la Raison soit réalisée dans le Monde. En d'autres termes, l'objet de la Moralité, pour chaque homme, c'est tous les autres hommes en tant qu'ils sont susceptibles de s'élever à la hauteur de la Raison. Or, il est clair que cette conception de la Morale, qui est particulière à Fichte, qui est peut-être ce qu'il y a de plus nouveau et de plus original dans son système, ce qui, en tout cas, contraste le plus directement avec la tradition qu'il avait reçue de Kant, il est clair, dis-je, que cette conception repose sur l'idée qui était le nœud de sa *Théorie du Droit*, l'idée que la Liberté n'est pas d'ordre individuel, mais social, qu'elle ne peut être conçue que comme une réciprocité entre les Volontés individuelles, et sous la forme de la communauté.

Il y a dans la seconde partie de la *Théorie du Droit* une démonstration qui mène aussi directement à la même conclusion, c'est la déduction du corps. Le corps pour Fichte figure la sphère même de notre causalité ; il est la face externe de l'action de la Volonté ; il est, selon son expression, la Volonté objectivée. Et, comme ce n'est jamais qu'à travers l'objet que le sujet peut se réaliser, on peut dire que sans le corps la Volonté ne serait jamais donnée comme réalité.

Or, cette conception du corps que développe la *Théorie du Droit*, la Morale à son tour s'en empare et elle en fait un trait caractéristique de ses théories, un trait qui reparaît dans toutes les idées morales. La Morale de Fichte, à côté de son caractère social, présente, en effet, un second caractère bien remarquable, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la sanctification du corps et avec le corps de la Nature entière. Jusqu'alors, sous l'inspiration de la Théologie chrétienne et du dogme de la chute, du péché originel, il était apparu aux moralistes que la nature humaine comportait un véritable dualisme et

qu'elle était comme une vivante contradiction: d'un côté ce qui fait sa faiblesse, tout ce qui constitue la nature sensible et que symbolise le corps; de l'autre ce qui fait sa grandeur, ce qu'il y a en lui de spirituel et d'intelligible, ce qui porte la marque de la grâce divine, l'Esprit, la Raison. Entre ces deux natures une opposition plus ou moins radicale et la conciliation impossible. La Moralité, de ce point de vue, est conçue comme le triomphe de l'Esprit sur le corps; le mépris de tout ce qui appartient à la nature corporelle, la glorification de tout ce qui humilie le corps, en particulier de la souffrance; la vie terrestre conçue comme un obstacle au salut de l'âme, la mort enfin attendue comme une délivrance, comme l'aurore de la vie véritable, voilà les principales idées sur lesquelles s'édifia la Morale chrétienne, et que Kant crut retrouver dans l'analyse des données de la conscience.

Ici éclatent précisément la nouveauté et la hardiesse de la Morale de Fichte. Fichte réhabilite le corps, la Nature, la vie terrestre : expressions synonymes ; il s'efforce de montrer la stérilité et l'orgueil caché de la Morale ascétique ou mystique, il montre dans le corps l'instrument nécessaire de la réalisation de l'Esprit ; il fait voir dans le Monde terrestre, dans la vie proprement dite, le lieu de réalisation de la Moralité, il répudie enfin, avec quelle énergie, on s'en souvient, ceux qui pour faire leur salut s'isolent du Monde et ne vivent que dans l'espérance de la mort. En un mot la Morale de Fichte rompt avec la tradition dualiste; loin d'opposer le corps, par suite la Nature tout entière qui n'en est que le prolongement, à la Liberté, à la Spiritualité, il s'efforce de faire du corps et de la Nature entière la condition de réalisation de l'Esprit.

Toute sa Morale consiste à montrer que l'opposition entre la Nature et la Liberté n'est pas radicale et essentielle, qu'elle n'est qu'un point de vue provisoire dans la dialectique de l'esprit humain, le point de vue où l'esprit se distingue de son produit parce que ce produit est antérieur à la réflexion et lui est par conséquent donné, et qu'au fond la

réduction ou identification consciente de la Nature à la Liberté, du produit à l'acte, c'est-à-dire la spiritualisation de la Nature, la spiritualisation du corps est la tâche même de la philosophie, qui a pour principe l'identité de l'Objet et du Sujet . C'est précisément cette identification de la Nature et de la Liberté, du Monde et de la Raison, qu'exige la Moralité et qu'affirme sous la forme de l'Impératif catégorique, le Devoir. Le Devoir postule comme son objet même l'accord progressif du Monde de la Nature et de la Liberté ; il ne peut avoir qu'un sens ; il réclame la réalisation de la Raison, de la Liberté dans le Monde.

Il y a encore dans la théorie du Droit un troisième point qui unit le Droit à la Morale, c'est la théorie juridique proprement dite.

Le Contrat social a pour fonction de substituer, dans la garantie de la propriété, à l'initiative de l'individu, inefficace dans le présent comme pour l'avenir, l'autorité de la loi connue de tous, établie pour toute la durée de l'expérience, et la tutelle de l'État tout à la fois représentant de la Volonté générale en face des entraînements ou des caprices de la Volonté individuelle et dépositaire du Pouvoir qui assure au besoin par la force le respect du Droit.

Et de même que le Contrat social institue l'État à seule fin de maintenir, avec efficacité, la propriété des individus, qui est pour chacun l'expression de son rapport juridique avec tous les autres, de même la législation civile tout entière n'est qu'une spécification de ce Droit primitif de la propriété, l'ensemble des conditions nécessaires à la réalisation de ce Droit.

Ainsi tout le système des Droits, depuis le Contrat primitif qui fonde la Constitution jusqu'au détail de la législation proprement dite, est fondé sur la garantie du Droit primordial, du Droit de propriété.

Or, si l'on examine en quoi consiste au juste, pour Fichte, la théorie de la propriété, on se trouve en présence d'une thèse remarquable que Fichte a d'ailleurs lui-même formulée

en guise de conclusion à son « *État commercial fermé* », c'est que cette théorie prétend substituer à la valeur des *choses* la valeur de l'*action*. Fichte dénonce comme une erreur dangereuse, un erreur qui conduit à la justification de l'accaparement capitaliste, la théorie qui fonde la propriété sur la possession de la chose ; et cette erreur n'est encore au fond qu'une forme de ce Réalisme dogmatique qu'il n'a cessé de combattre. Il établit au contraire que la propriété doit être uniquement déterminée en fonction de l'activité ou de la Liberté, et il la définit : le Droit exclusif à une liberté d'action déterminée, cette liberté d'action se déterminant à son tour, soit par rapport à sa *matière* : l'appropriation d'une sphère du Monde matériel, où il est interdit aux autres de pénétrer ; soit par rapport à sa *forme* indépendamment de l'objet auquel l'activité s'applique: le choix d'un métier et le Droit d'exercer ce métier; soit enfin tout à la fois par rapport à sa *matière* et à sa *forme* : le Droit exclusif d'appliquer son activité à une matière donnée (le Droit du paysan sur son sol par exemple). Mais dans tous les cas, la propriété de la matière ou de l'objet quand elle sert à déterminer l'action, n'est jamais un but, elle n'est qu'un moyen ; la possession de l'objet ou de la chose n'a pas de valeur en elle-même, elle ne vaut que par l'usage réel ou possible qu'elle représente, l'usage pour le besoin de l'activité. En d'autres termes la possession de la chose ne peut être définie qu'en fonction de l'acte. Cela est si vrai que le respect de la propriété d'autrui consiste pour nous non pas tant dans une absence de possession (ne pas posséder la propriété d'autrui) que dans l'abstention d'un acte.

Au fond, la propriété n'est donc rien d'autre qu'une expression des conditions nécessaires et suffisantes à l'exercice de chaque Liberté, c'est, en somme, l'expression de la causalité de notre Volonté dans la mesure où elle est compatible avec la Liberté des autres. Et c'est pourquoi la première propriété et la plus essentielle, celle qui est la condition immédiate de toute action, c'est celle qui nous permet de vivre

et de durer, c'est la faculté d'exercer notre activité en vue de satisfaire aux besoins de l'existence, la faculté de trouver dans notre travail les moyens de vivre ; Fichte va jusqu'à dire que s'il y a dans la Cité un seul individu qui ne possède pas cette faculté de vivre de son travail, celui-là, n'eût-il jamais rien possédé, est vraiment exproprié, et a le Droit d'exiger de la Société cette propriété primordiale et nécessaire ; s'il n'a pas satisfaction, il n'est pas tenu au respect de la propriété des autres, car pour lui le pacte du Droit, le pacte social est, à son égard, violé. Et c'est sur ce principe que chacun a droit à la propriété de son travail qu'est fondée pour Fichte toute l'économie de la Société. La législation tout entière n'est qu'une réglementation minutieuse et compliquée de l'activité humaine telle qu'elle permette à chacun dans la Société de vivre de son travail, tous les Droits que formule la loi ne sont que les conditions de réalisation de cette propriété du travail.

Et cette théorie de la législation se rattache à la nature même de l'action, telle que Fichte la définit dans son système du Droit. Il y montre que la catégorie de l'action se détermine non pas en fonction de la représentation de l'objet, mais en fonction de la Liberté du Sujet ; et il établit que le principe de l'action n'est pas dans un but extérieur à elle, dans un objet à atteindre, mais dans la source même de l'action, dans la Liberté qui, loin d'être un instrument pour une fin étrangère, est à elle-même sa propre fin. C'est précisément cet accord de la Liberté avec elle-même, les conditions de possibilité de sa réalisation que le pacte social doit garantir. Et nous retrouvons ici l'idée fondamentale de la Morale.

Il y a plus : la détermination que le système des Droits impose au Monde sensible en fonction de la Liberté concerne l'état statique du Monde, son état donné, elle ne porte à aucun degré sur son devenir, sur une modification possible de cet état. Le système des Droits définit quelle doit être la nature du Monde, comme donné, pour que l'exercice de la

Liberté, qui fait partie intégrante du Monde, soit possible; il définit la manière dont le Monde, le Non-Moi, doit être conçu du moment où l'attribut de la Liberté a été reconnu appartenir au Moi, au Sujet. En d'autres termes, le Droit détermine notre *connaissance* même du Monde du point de vue de la Liberté, il montre dans la Liberté un principe de la détermination *théorique* du Monde loin que la nécessité soit sa seule loi. Or cette détermination théorique du Monde par la Liberté que le Droit institue est la condition qui rend possible l'application de la loi morale. Dans l'introduction qui ouvre le second chapitre de son *Système de la Morale d'après les principes de la Théorie de la Science*, chapitre relatif à la possibilité d'appliquer le principe de la Morale, Fichte établit que la réalisation de la Moralité, c'est-à-dire la détermination *pratique* du Monde par la Liberté, la modification réelle du donné sous l'idée de la Liberté, suppose, pour sa possibilité même, une détermination *théorique* du Monde par la Liberté, c'est-à-dire l'existence, dans le Monde, au point de vue de la connaissance, d'une sphère où la contingence permette sans contradiction, une modification ultérieure, un changement du Monde par la Liberté. En d'autres termes une action de la Liberté sur le Monde suppose que le Monde dans sa nature même se prête à l'exercice de la Liberté. Fichte ajoute que la Liberté, comme principe de la détermination pratique du Monde, comme principe de l'action qui doit modifier le Monde ne fait que réaliser les déterminations que la Liberté impose théoriquement au Monde; qu'au fond la Liberté au point de vue théorique donne à la Liberté comme loi pratique, comme forme de l'obligation, sa matière même. Et les exemples qu'il en cite sont ceux que lui fournit la *Théorie du Droit*, précisément parce que c'est dans la *Théorie du Droit* que sont établies les déterminations théoriques de la Liberté.

Ainsi la *Théorie du Droit*, qu'on la considère dans son principe, dans les conditions d'application du principe, enfin dans son application, fournit à la Morale sa matière. Et de

ce point de vue, le Droit et la Morale sont deux disciplines inséparables ; elles sont, quoique distinctes, la double démarche grâce à laquelle se réalise le principe de la *Théorie de la Science*, la Liberté.

Mais en même temps que par là se dégage le sens de la doctrine, on en voit bien la hardiesse et la nouveauté. De même que dans sa philosophie théorique Fichte semblait par la solution qu'il apporte du problème de la connaissance avoir — qu'on nous passe l'expression — rompu en visière avec toute la tradition classique, ici encore, dans la solution qu'il fournit du problème pratique, Fichte paraît avoir renouvelé la tradition. Seulement, tandis que pour le problème de la connaissance on a pu montrer qu'en dépit des apparences, Fichte n'a guère fait que continuer l'œuvre de la philosophie moderne et développer les principes établis par Kant, il semble bien au contraire que dans la détermination du problème pratique, il a véritablement fait œuvre originale. Il n'a pas simplement interprété la philosophie morale de Kant, il l'a modifiée profondément. C'est ce qu'il importe de montrer.

D'une façon générale, on peut dire que pour Fichte la philosophie pratique — le Droit et la Morale — établit les conditions auxquelles doit se réaliser la Liberté qui est l'essence absolue du Moi, le principe de notre spiritualité. Or si l'on examine de près ces conditions, on s'apercevra que Fichte s'est fait de la Liberté, du principe suprême, une conception profondément différente de celle de Kant et qui y est même, on peut le dire, diamétralement opposée. De l'examen de la Morale de Kant ressort, semble-t-il, cette double conséquence : la première c'est que toute la philosophie pratique de Kant est édifiée sur la base de son dualisme ; la seconde, c'est qu'elle est tout individualiste.

Or la philosophie pratique de Fichte est dirigée tout entière contre ce dualisme et contre cet individualisme. D'une part, Fichte prétend établir que la Liberté n'a pas

seulement pour nous une *valeur pratique*, qu'elle est un principe théorique de la détermination du Monde : que par conséquent il n'y a pas entre le Monde, le Monde de la Nature, et la Liberté, cette opposition que Kant avait aperçue ; tout au contraire, la Liberté dans son usage pratique ne fait qu'accomplir dans le Monde les fins posées par la Liberté comme principe de détermination théorique, et les présuppose comme la condition même de la possibilité de cet usage.

D'autre part, il s'efforce de démontrer que la Liberté de la Raison ne peut être conçue sans contradiction sous la forme de l'individualité ; la Liberté de la Raison n'est pas celle de l'individu, c'est celle du *genre humain* ou plus simplement de l'humanité ; dès lors l'individu n'a plus en lui-même et pour lui-même cette valeur absolue que lui conférait la Morale de Kant, il n'a de valeur que comme membre de l'humanité et en tant qu'il travaille à réaliser dans l'humanité la Liberté de la Raison. La Morale de Fichte est donc essentiellement sociale.

Et voici de nouvelles conséquences de cette distinction capitale. Chez Fichte, le Droit précède la Morale, loin de la suivre, comme chez Kant ; et au lieu d'avoir comme dans le système de Kant une place secondaire et un rôle épisodique, la *Théorie du Droit* est une des parties essentielles du système et l'un des moments nécessaires du développement de la Raison, de la Liberté. Tandis que chez Kant le Droit s'appuie à la Morale, puisque la Liberté extérieure qu'il considère n'est que l'enveloppe de la Liberté morale et qu'au fond c'est la valeur absolue de l'individu « fin en soi » que le Droit reconnaît et respecte dans l'égalité de tous les individus devant sa loi, on peut dire que le Droit est pour Fichte l'assise sur laquelle repose tout l'édifice de la Morale, la condition même de sa possibilité.

Enfin, selon Kant, la Morale a pour origine et pour base un fait de la conscience, le fait du Devoir ; et ce fait est à ses yeux absolument irréductible ; il serait absurde de chercher à la Moralité une condition qui serait extérieure au Devoir, à

la Liberté, une condition qui serait étrangère à l'affirmation de la Raison pratique. Kant qui édifie sa conception de la Liberté sur le dualisme ne peut admettre un passage de la Nature à la Liberté. Or au fond c'est ce passage qui constitue le nœud de la démonstration de Fichte.

Le Moi pratique n'est pas du tout identique comme on pourrait le croire tout d'abord au Devoir de Kant, le Moi pratique n'est qu'un penchant à l'Autonomie qui, sans doute, deviendra la matière du Devoir, qui cependant n'en a pas tout d'abord la forme, le caractère d'être une obligation, un Impératif catégorique. Et c'est précisément d'une réflexion sur ce penchant à l'Autonomie, sur cette tendance du Moi qui fait partie de la *Nature* que sortira la conscience du Devoir ; c'est du progrès de la conscience du Moi pratique, comme penchant naturel à l'Autonomie, du passage d'une forme inférieure à une forme supérieure de la réflexion que naîtra la Liberté morale. Au fond, pour Fichte, la Morale n'est plus comme elle l'était pour Kant quelque chose de séparé et de distinct des autres données de la pensée ; elle est l'achèvement du développement *continu* des conditions de réalisation de la Raison, elle est le lieu de la réalisation (d'une réalisation il est vrai toujours imparfaite, jamais achevée) du principe un de la philosophie.

C'est justement le passage du Moi pratique à la Liberté morale qui constitue la philosophie pratique de Fichte : or nous rencontrons ici l'idée essentielle qui l'oppose, dès le premier pas, à la théorie de Kant.

Après avoir établi l'existence d'un Moi pratique, c'est-à-dire d'une tendance à la production infinie, à la causalité libre, comme fondement du Moi théorique, Fichte réfléchit sur les conditions mêmes de l'existence du Moi pratique, et il arrive à cette conclusion, d'allure paradoxale, que le Moi ne peut s'attribuer l'activité pratique qui est le fond même de son essence, qu'à la condition d'être conçu comme brisé dans une pluralité de consciences individuelles ; que l'activité, comme pratique, ne se réalise que dans un ensemble d'individus.

Ce n'est pas l'homme individuel, c'est l'humanité entière qui participe à cette activité ; et, comme dit ici Fichte, le concept de l'homme n'est pas celui de l'individu — comme tel, il est impensable, — c'est celui du genre humain. On se rappelle que pour Kant, au contraire, la praticité de la Raison, le Devoir, s'exprime *tout entier* dans chaque conscience individuelle par la bonne Volonté et par la pureté de l'intention. Il y a plus. Il confère à la Volonté individuelle l'Autonomie, un caractère absolu. A cette conception individualiste de la Raison pratique, Fichte oppose une théorie sociale de la Liberté.

Or, dès que l'activité pratique du Moi a été conçue comme divisée dans la multiplicité des individus, dès qu'il faut admettre par conséquent un rapport de l'individu aux autres individus, l'idée du corps intervient comme l'intermédiaire nécessaire des activités individuelles, comme l'instrument de leur mutuelle communication. Le Moi pratique se réalise donc, en définitive, par l'intermédiaire des corps, et, comme les corps font partie du Monde matériel et sont avec lui en réciprocité d'action, on peut dire que le Moi pratique se réalise directement dans le Monde, que l'activité pratique de la Raison s'applique immédiatement au Monde.

La Nature était pour Kant non seulement l'opposé de la Liberté, mais encore, au point de vue pratique, l'*obstacle* à la Liberté, ce qui, pour nous, empêche sa réalisation, et c'est bien sous la forme de la lutte contre la Nature, contre le corps, qu'il conçoit la Moralité, la vertu ; et la Sainteté consisterait, pour lui, dans l'affranchissement de la Volonté à l'égard de toute espèce de dépendance vis-à-vis de la Nature ; la conquête de l'Autonomie serait le triomphe de la Liberté sur la Nature, de l'Esprit sur le corps. Il est visible qu'ici Kant s'inspire des dogmes de la Morale chrétienne qui fait de la renonciation à la vie temporelle, du mépris du Monde, de la mortification du corps, la condition du salut.

Or, cette opposition du corps et de l'âme qui caractérise la Morale chrétienne et dont Kant avait donné la formule

philosophique, Fichte la ruine ici à sa base. Il fait du corps non pas l'opposé de l'activité spirituelle et l'obstacle à sa réalisation, mais tout à la fois et le produit de cette activité et la condition de sa réalisation. En devenant l'instrument même par lequel l'Esprit s'exprime et se réalise, le corps est, en quelque sorte, sanctifié, il perd ce caractère que lui attribuait Kant d'être ce qui résiste à la réalisation de la loi, l'ennemi qu'il faut vaincre sans cesse. Ajoutons d'ailleurs que si le corps a une valeur morale, comme *instrument* de la Liberté et si comme tel il doit être l'objet de nos soins, si, en ce sens, nous devons être attentifs à ses désirs, il n'est cependant jamais qu'un *moyen* et à vouloir le transformer en une *fin absolue* nous contredirions l'ordre de la Moralité ; aussi les prescriptions de la Morale à l'égard du corps sont-elles, malgré ce qu'on en pourrait croire, fort austères. Rien n'est plus loin de la pensée de Fichte que de recommander la jouissance pour la jouissance elle-même ; n'oublions pas les paroles que Fichte prononce à ce sujet « Mangez et buvez pour la gloire de Dieu, et si vous trouvez cette Morale trop austère, tant pis pour vous, il n'y en a pas d'autre ».

Les réflexions qui précèdent sur l'opposition de la philosophie pratique de Fichte et de celle de Kant considérées dans leurs caractères généraux nous conduisent à l'examen du problème moral tel qu'il a été posé par les deux penseurs.

La première démarche de la Morale de Fichte c'est la déduction du Devoir. Kant, au contraire, n'y voyait qu'une donnée de fait pour nous inexplicable. Il nous est impossible de *comprendre* en l'absence de toute intuition intellectuelle, le rapport du sensible et de l'intelligible qu'atteste *pratiquement* à notre conscience l'existence du Devoir.

Ainsi, ce caractère du Devoir tenait aux racines mêmes de son système, à son dualisme, à l'hétérogénéité de la causalité purement intelligible avec notre pensée humaine et sensible.

Cependant bien qu'inexplicable le Devoir n'est pas irrationnel, loin de là : c'est un fait rationnel, ou plutôt c'est l'expression de la causalité de la Raison.

Fichte a prétendu expliquer le Devoir. Il a prétendu construire le rapport qui unit la Raison absolue à notre conscience finie. La Raison absolue, ou, pour parler le langage de notre philosophe, le Moi pur est l'unité et l'identité de deux éléments, l'Acte et la Réflexion, que la conscience sépare nécessairement, qu'elle ne peut poser que l'un à côté de l'autre, l'un par opposition avec l'autre, alors que c'est leur identification qui constitue le Moi pur qui est, tout à la fois, causalité et intelligibilité.

Comment Fichte résout-il cette difficulté ? En substituant à l'identification et à l'unification, impossible pour la conscience, des deux éléments du Moi, l'activité et la réflexibilité, la réciprocité qui symbolise cette identification et cette unification, en rendant ces deux éléments complémentaires l'un de l'autre, impensables l'un sans l'autre. Et c'est la démonstration de cette réciprocité qui constitue pour lui la déduction, l'explication du Devoir.

Dès que les deux aspects du Moi ont été ainsi conçus comme inséparables, comme réciproques l'un de l'autre, l'opposition primitive entre l'objet et le sujet doit se transformer. Il est clair que la distinction de l'objet et du sujet ne s'efface pas de la conscience puisque c'est cette distinction même qui constitue la conscience ; mais l'opposition des deux termes disparaît, cesse d'être absolue. Entre le réel et l'Idéal, entre l'infinité de l'acte, de la production, et la détermination de la réflexion, la conciliation devient nécessaire ; l'Idéal prend la forme du réel, l'Infini la forme de la détermination, la Liberté la forme de la nécessité. Or, c'est précisément cette détermination de la Liberté, cette forme du réel, du nécessaire, appliquée à l'infinie Liberté du Sujet, qu'exprime en nous le Devoir.

Et cette détermination imposée à la Liberté, cette forme de l'objectivité appliquée à l'activité du Sujet, n'est pas contra-

dictoire ; car la détermination de la Liberté n'est pas ici une détermination par quelque chose d'étranger à elle : c'est sa loi même de se réaliser, et l'objet n'est ici que la position du Sujet par lui-même.

Ainsi se trouve expliquée la relation du Moi pur au Moi empirique qui constitue bien, comme Kant le voulait, notre Conscience morale. Il y a là un progrès sur le kantisme, puisque, de l'aveu de Kant, l'impossibilité de comprendre le Devoir est une infirmité de notre Raison.

Ensuite la manière dont Fichte effectue pour ainsi dire le passage de la conscience empirique au Moi pur est remarquable. Il ne s'agit pas, en effet, pour lui d'établir un rapport entre deux données posées séparément : la conscience empirique d'une part, le Moi pur d'autre part, c'est-à-dire entre deux données qui se contrediraient. C'est là ce qui se passait pour Kant : pour lui, la Liberté, comme causalité intelligible, était posée par opposition avec la conscience empirique, avec la causalité phénoménale. Et de là venait l'impossibilité d'établir entre elles de rapport intelligible, et la nécessité où s'est trouvé Kant, pour justifier le rapport qui cependant existe entre les deux termes, de faire de ce rapport une simple constatation, d'en faire une donnée ou un fait qui s'impose *pratiquement* à notre conscience. Fichte ne pose pas le Moi pur en opposition avec le Moi empirique, comme son contraire, comme situé en quelque sorte dans un Monde distinct. Le Moi pur sort pour ainsi dire du sein même de la conscience empirique, et par la réflexion qu'elle fait sur elle, il devient pour elle un Idéal, le but même auquel elle tend. C'est, en effet, la réflexion sur le Moi pratique qui nous élève, on a vu comment, à la conscience du Devoir, et la conscience du Devoir n'est rien d'autre que l'affirmation du Moi pur comme d'un Idéal que le Moi empirique doit réaliser. On pourrait dire qu'au fond le Moi pratique est gros du Moi pur, que le Moi pratique développé par la réflexion aboutit au Moi pur. Dès lors on conçoit qu'il puisse y avoir un rapport intelligible aux yeux de Fichte entre le Moi empi-

rique et le Moi pur, puisque le Moi pur est déjà impliqué dans le Moi pratique et que le Moi pratique est le fondement de notre conscience, de notre Moi empirique. Ainsi, dans la philosophie de Fichte si le Moi pur se distingue sans doute du Moi empirique et en un sens même s'oppose à lui, puisque le Moi empirique c'est le point de vue de la conscience, le point de vue de l'opposition du sujet et de l'objet et que le Moi pur dépasse toute conscience, comme unité du sujet et de l'objet, du moins le Moi pur est-il tout à la fois le fondement et le but idéal de la conscience. Il y a véritablement passage d'un terme à l'autre, il y a véritablement progrès : et c'est précisément ce progrès du Moi empirique au Moi pur qui constitue la marche de la philosophie, le développement de l'Esprit, et qui explique son caractère : celui d'une dialectique *pratique*. Cette idée préside dès l'origine à la genèse du système : qu'on se souvienne du rapport établi par Fichte dans la seconde partie des *Fondements de la Théorie de la Science* entre le Moi théorique, le Moi pratique, le Moi absolu ; qu'on se souvienne que dès ce moment le Moi absolu est posé non comme une réalité étrangère à notre conscience, mais comme l'Idéal même que suppose le Moi pratique et dont il exige la réalisation, le Moi pratique étant lui-même la condition d'existence du Moi théorique.

Nous sommes ainsi bien loin de Kant qui établissait une séparation radicale non seulement entre l'Intelligence et la Volonté, mais encore au sein de la Volonté entre le Devoir et la Liberté. Le Devoir établit, en effet, un rapport entre la nature sensible et la nature intelligible ; la Liberté est l'affirmation pure et simple de la causalité intelligible, elle n'implique aucun rapport à la Sensibilité, au Moi empirique. Fichte prétend supprimer cette distinction : le Devoir, c'est pour lui dans notre conscience, le témoignage direct et immédiat de la Liberté ; il n'a pas besoin de la conclure du Devoir, comme faisait Kant, « par un raisonnement », précisément parce qu'il n'admet pas l'opposition créée par Kant entre le Moi

empirique et le Moi pur, parce qu'il estime cette opposition tout artificielle.

Pour Fichte le Devoir ne se distingue donc pas de la Liberté : il est la Liberté même en tant qu'elle fait effort pour se réaliser et, en tant qu'effectivement elle se réalise. Et c'est précisément en cela que Fichte a dépassé le kantisme.

Enfin on peut dire qu'il a fourni la solution du problème suprême posé mais non résolu par la *Critique* de Kant. La Critique kantienne, en effet, avait renouvelé le grand problème philosophique, le rapport de la Pensée et de l'Être. Elle l'avait pour ainsi dire déplacé en l'approfondissant et elle avait abouti à substituer à l'opposition de la Pensée et de l'Être, de l'Esprit et de la Chose celle de la Pensée ou Réflexion qui est la forme et de l'Acte ou Liberté qui est la vraie réalité spirituelle. Entre ces deux éléments de l'Esprit, la Pensée qui détermine l'être relatif et l'action qui réalise l'Absolu, Kant, sans nier d'ailleurs qu'en leur fond ils pussent avoir une racine commune, avait établi que pour nous, en l'absence de toute intuition intelligible, le rapport est incompréhensible et son dualisme exprimait justement l'infirmité de *notre* Raison, sa nécessaire limitation.

C'est ce dualisme de la Pensée et de la Liberté que la déduction du Devoir, chez Fichte, surmonte et fait évanouir. Sans doute Fichte oppose encore comme Kant la Pensée ou Réflexion, principe de la relation, à la Liberté ; mais il les oppose pour les concilier ; il montre que la Liberté n'est pas concevable pour nous sous la forme d'une existence actuelle, c'est un Idéal et un Idéal qui ne se réalise qu'à travers la forme de notre conscience, qu'en passant par la réflexion, qu'en se *déterminant* progressivement. Il établit qu'il y a dans la Liberté à côté de l'*infinité* qui mesure sa puissance la *loi* qui lui impose sa *détermination* ; et cette détermination ne contredit pas ici cette infinité car elle est précisément la détermination de l'infinité, l'obligation pour l'infinie Liberté de se réaliser. En d'autres termes la Liberté n'est quelque chose qu'en tant qu'elle se réalise ; et elle ne se réalise qu'en tant

qu'elle se détermine. Ainsi la Liberté ne se conçoit pas pour Fichte en dehors de la Pensée ou de la Réflexion par laquelle elle se réalise, loin qu'il y ait entre ces deux termes l'opposition irréductible que Kant avait cru. L'Intelligence c'est pour lui, comme il le dit quelque part, le véhicule de la Liberté.

La position du problème moral telle qu'elle résulte de la déduction du Devoir conduit Fichte à l'examen de la réalité du Devoir. Si le Devoir n'est que la réalisation progressive de la Liberté, il faut chercher si le progrès de la Liberté dans le Monde est possible, ce qui est toute la question de l'applicabilité de la Morale. Or, ici de nouveau, le point de vue de Fichte s'oppose à celui de Kant. Dans la Morale de Kant, l'application du principe moral au Monde était un des points les plus délicats du système : la Moralité consistant dans l'indépendance de la Volonté à l'égard de tous les mobiles empiriques, c'est-à-dire, en somme, à l'égard de la Nature, et dans la soumission de cette Volonté à une pure forme, à la forme de la Raison, il semblait que toute la Morale dût se réduire à l'abstention, à la renonciation à l'égard de la Nature, du Monde.

Telle n'était pas cependant la conclusion de Kant, car renoncer à l'action ou à la vie du Monde sous prétexte de Moralité, c'eût été, selon lui, tomber dans l'erreur du Mysticisme. Or, nous l'avons vu, rien n'est plus loin du Mysticisme que le Rationalisme kantien qui fixe justement des bornes à la Raison humaine pour l'empêcher de se perdre dans un Absolu qui la dépasse. Il faut donc que l'accomplissement de la Moralité, du Devoir, soit possible dans la Nature même. En effet, il y a dans la Nature quelque chose qui rend possible l'universalisation de nos maximes d'action c'est-à-dire la Moralité, c'est la *forme* même de la Nature, sa législation. Ainsi que notre action revête la forme d'une loi de la Nature, et elle sera conforme extérieurement à la loi morale, elle sera légale. Par là, Kant découvre dans la Nature quelque chose qui rend possible d'une façon générale l'application du Devoir, c'est ce qui, en elle, ne vient pas

d'elle, ce qu'il y a en elle de purement intelligible. Cependant il convient d'ajouter que, par là, Kant ne dépasse pas, en Morale, le formalisme, c'est-à-dire que pour lui la Nature peut sans doute, à certains égards, exprimer ou symboliser l'Absolu ; mais ce symbolisme est, en Morale, la limite de son usage.

A aucun degré la Nature ne peut réaliser la Liberté même ; car il faudrait alors que dans sa matière la Nature fût un produit de la Liberté. Et sur le terrain de la *Critique de la Raison pratique* rien n'autorise une pareille hypothèse, rien n'autorise l'affirmation d'une parenté entre la Nature et la Liberté, puisque la Nature apparaît ici, au contraire, dans ce qu'il y a en elle d'empirique et de purement phénoménal, comme l'obstacle à la Liberté. C'est pourquoi, aux yeux de Kant, s'il faut reconnaître que la Nature peut fournir un symbole de la Liberté, il est impossible d'admettre un passage réel de la Nature à la Liberté, il est impossible de partir de la Nature pour s'élever à la Liberté. Dans le système de Kant il est absurde d'appuyer, si on nous passe l'expression, la Liberté sur la Nature, car entre la Nature et la Liberté il n'y a pas seulement une différence de degré, il y a une différence de plan, la Liberté est, pour Kant, d'un autre ordre que la Nature.

C'est, au fond, contre cette conception qu'est dirigée la théorie morale de Fichte dans la partie relative à l'application du principe. Déjà, dans la déduction du Devoir, nous avons fait ressortir l'opposition des deux conceptions ; nous avons montré comment, pour Fichte, le Devoir n'a plus ce caractère tout formel qu'il présente chez Kant, comment il implique un passage réel de la Nature à la Liberté, ou plutôt comment il est ce passage même. Dans la théorie à laquelle nous arrivons il *explique* ce progrès, et ainsi il résout théoriquement le problème du rapport de la Nature à la Liberté que la *Critique de la Raison pratique* laissait sans solution ou plutôt déclarait insoluble.

Le premier souci de Fichte consiste à justifier l'idée même d'un progrès.

Pour cela il établit que le progrès est précisément l'espèce d'existence, l'espèce de réalité qui appartient au principe moral. Cette espèce d'existence qui est le propre de la Moralité, Fichte l'oppose aux autres espèces de réalité ou d'existence que la *Théorie de la Science* a précédemment déterminées, l'existence ou la réalité de la Nature qu'exprime la causalité mécanique, l'existence ou la réalité du Droit qu'exprime cette limitation réciproque des libertés obtenues par la contrainte qui constitue l'essence de la communauté juridique.

Il y a plus : la Liberté ne peut être appréhendée, possédée par nous que dans son rapport avec la Nature. Le Moi pur ne peut être affirmé qu'au sein et à travers la conscience du Moi empirique. En d'autres termes, c'est seulement comme un Idéal que la Liberté, que le Moi pur se manifeste à notre conscience. Ainsi, le principe moral suppose à la fois une opposition entre un certain état de la conscience empirique qui est le fait, la donnée, et le Moi pur qui est son but idéal, — et un passage de l'un à l'autre.

Mais précisément parce que l'Idéal dépasse toute conscience donnée, tout état relatif parce qu'il est pour la conscience finie un Infini, on comprendra qu'aucune détermination donnée de la conscience, qui est toujours une limitation, n'est adéquate à l'Idéal et ne le peut exprimer, qu'aucune détermination ne l'épuise ; que par suite ce passage du Moi empirique au Moi pur ne peut être conçu que sous la forme d'une approximation ou d'un progrès à l'infini.

En d'autres termes, la réalité ou l'application du principe moral n'est pour Fichte rien d'autre que la réalisation d'un Idéal infini.

La seule forme possible de son existence est celle d'une progression vers un but qui recule à mesure qu'on s'y élève. La Liberté que la conscience nous impose, dans le Devoir, la tâche de réaliser ne peut jamais être exprimée par une existence donnée : une pareille existence détruirait la Liberté dans son essence même qui est activité, spiritualité pure.

Ici se rencontre une idée remarquable qui accentue encore l'opposition de la Morale de Fichte avec la Morale kantienne. La possibilité d'un progrès de la Liberté ou de la Moralité dans le Monde suppose que le Monde se prête à ce progrès, que le Monde, en son fond, est moral ou du moins susceptible de le devenir. Il faut donc qu'il y ait dans le Monde, à côté de la sphère du nécessaire, un domaine du contingent où puisse être et se développer la Liberté : il faut, pour que le progrès ou la réalisation de la Liberté dans le Monde soit possible, que le Monde soit à la fois déterminé dans son existence actuelle et modifiable dans son existence future par la Liberté. Nous avons vu plus haut ce que Fichte entend dire par là, et comment la *Théorie du Droit* nous a précisément découvert, dans le Monde, un ensemble de déterminations théoriques qui sont des déterminations de la Liberté et qui rendent ultérieurement possible l'usage pratique de la Liberté. Kant, au contraire, soumettait la Nature à un déterminisme inflexible, estimant toute compromission de la Liberté avec la nature comme ruineuse pour elle.

C'est qu'au fond Fichte n'a pas laissé subsister comme se suffisant à lui-même le concept de la Nature ; il a dépassé le point de vue du dualisme. Tout son effort a tendu à montrer qu'en face de l'Esprit, de la Raison, de la Liberté rien n'existe en nous, ni hors de nous. On sait avec quelle ingéniosité il fit sortir des profondeurs de l'activité inconsciente la matière même de la connaissance, ce quelque chose qui s'oppose à la conscience naissante et s'impose à elle comme une donnée dont elle ne comprend pas l'origine, comme la « Chose en soi. » Mais cette opposition n'est que relative. Il n'y a pas de distinction d'essence entre la conscience et un je ne sais quoi d'extérieur à elle, ni même, en elle-même, entre la Sensibilité et la Raison, c'est-à-dire entre le fondement de la Nature et le principe de notre spiritualité. Ainsi la Nature cesse d'être étrangère à l'Esprit et elle révèle, au contraire, à la réflexion une certaine action de l'Esprit. Elle est un produit, un résultat de l'action de l'Esprit.

La Nature cesse donc de s'opposer comme un obstacle à la Liberté, dont elle devient au contraire le moyen et l'instrument.

Tout se tient dans un système : l'on voit ici à plein comment la philosophie de Fichte, dès l'établissement des *Fondements de la Théorie de la Science* converge déjà vers la Morale qui en est l'achèvement. Au fond, c'est parce que la Morale exige, aux yeux de Fichte, et contrairement à la pensée de Kant, une réalisation de la Liberté par la Nature, que le philosophe avait déployé contre le dualisme toutes les ressources de son génie. C'est pour cela qu'il avait développé cette profonde théorie de l'imagination productrice, dont il avait trouvé dans le schématisme de la *Critique* les premiers germes, et qui lui permit de faire sortir la Nature des profondeurs les plus obscures de l'Esprit. C'est pour cela qu'il avait effacé d'un seul trait tous les principes de l'*Esthétique transcendantale*, base du dualisme kantien, et qu'il s'efforça, à la manière des idéalistes, de déduire l'espace, le temps et la matière elle-même. En effet, tant qu'il reste en face de l'Esprit un principe adverse, rien n'assure le triomphe ou la réalisation de l'Esprit, réalisation qui est précisément l'objet de la Morale. Entre la Nature, quelle que soit la forme sous laquelle elle se manifeste, et l'Esprit, il faut choisir : la victoire de la Liberté est à ce prix. Dès le début, Fichte a choisi. Il a dit : l'Esprit est, et seul il est ; la Nature, la Chose n'est pas. Il a débuté par un acte de foi ou plutôt par un acte de Liberté, — l'acte par lequel précisément la Liberté s'affirme, la foi en la valeur absolue de l'Esprit. Et cet acte est nécessairement premier. Toute la marche du système n'est que la justification de cet acte ; et la Morale en est la dernière expression, puisqu'elle réalise, autant du moins qu'il est en notre pouvoir, la Liberté.

Toutes ces idées, si nous ne nous trompons, constituent une contribution propre de Fichte à la philosophie critique. En examinant maintenant la manière dont s'accomplit, plus loin, le progrès de la Liberté, nous constaterons de nouveaux traits originaux de sa doctrine.

La Nature étant conçue comme une détermination du Moi, le progrès dont il s'agit ne consiste pas, en somme, dans la production d'une réalité extérieure à la conscience, mais dans un progrès intérieur du Moi pour réaliser son essence idéale. Le passage de la Nature à la Liberté ne diffère pas au fond de ce que le philosophe appelle le passage du Moi empirique au Moi pur.

Or ce passage s'opère par un double mouvement. Il s'agit d'une part pour l'individu de s'élever à la conscience de la Liberté, ou, en d'autres termes, de s'élever de l'état où il se trouve *tout donné* à sa propre conscience, de l'état de nature, à la hauteur de la Moralité ; et il s'agit d'autre part pour l'individu qui a atteint la Moralité de travailler à élever les autres hommes au même état ; car, en prenant conscience de la Liberté en lui, l'individu, nous l'avons vu, s'aperçoit que la Liberté est d'essence sociale, qu'elle ne peut être réalisée que dans et par *l'ensemble* des individus.

Examinons d'abord le premier de ces deux mouvements, le passage chez l'individu de l'état de nature à la conscience de la Liberté ; ce passage constitue, à proprement parler, le développement ou le progrès de la conscience. Ce progrès ne s'opère pas d'une façon nécessaire, et comme d'un mouvement continu et naturel, mais il procède en quelque sorte par sauts ; chacune de ses étapes est une démarche de la Liberté, c'est-à-dire quelque chose de nouveau et d'indépendant du moment précédent. D'ailleurs s'il n'est pas physiquement ni logiquement nécessaire, il n'en est pas moins obligatoire moralement, car il n'est rien d'autre que la série des actes suivant lesquels la Liberté se réalise dans notre conscience et cette réalisation est notre but absolu.

Si nous considérons quelques-unes de ces démarches de la conscience, nous y reconnaîtrons les différents moments, les différents degrés de la Liberté même.

La première, c'est l'acte par lequel nous nous arrachons à l'inconscience de l'état de simple nature, pour réfléchir sur notre conduite, pour vivre d'après un concept, pour agir

non plus en brute, mais en homme. Et sans doute l'objet de notre réflexion ne pouvant, à ce degré de la vie, être que la Nature, puisqu'il n'existe encore rien d'autre, le contenu de notre conduite ne sera pas changé : ce sera toujours la recherche du plaisir : seulement cette recherche, de purement instinctive et impulsive qu'elle était, sera devenue consciente et réfléchie : nous en aurons fait une maxime de notre Volonté, un concept suivant lequel nous prétendrons diriger notre conduite. Par là même la forme de la conduite sera tout autre ; ce ne sera plus l'action de la Nature en nous : l'action sera voulue par nous dans la plénitude de notre conscience. Or ce premier acte par lequel nous nous élevons au dessus de la Nature est la première manifestation et le premier degré de la Liberté : en effet, l'acte de la réflexion est l'acte même par lequel le Sujet prend conscience de son pouvoir de Liberté, ou plutôt c'est la puissance de la Liberté dans sa forme même. Et sans doute ce n'est là encore qu'une Liberté purement formelle, mais cette Liberté formelle est le fondement de toute Liberté : c'est d'elle que sortira, par l'effort de réflexions nouvelles, la Liberté morale, la Liberté devenue la matière ou l'objet même de notre conduite.

La seconde démarche de ce progrès, c'est l'acte par lequel nous prenons conscience — grâce à une réflexion nouvelle et libre aussi — de l'opposition entre notre puissance d'agir, entre la spontanéité de notre Vouloir et la dépendance où nous sommes encore vis-à-vis de la Nature quand nous agissons, comme dans le cas précédent, en animal intelligent, c'est-à-dire quand nous prenons encore le but de la Nature pour mobile de notre Volonté. Mais alors nous nous arrachons véritablement à la Nature, non plus seulement d'une manière formelle, mais matériellement : ce n'est plus la Nature — mais notre puissance même d'agir, la Volonté dans toute l'indétermination de son libre arbitre, la Volonté ignorante encore de sa loi, qui devient l'objet de notre réflexion. Mais cette Volonté sans frein, sans règle morale, prise comme but même de notre conduite et comme règle de

notre action, qu'est-elle autre chose sinon la Liberté extérieure, la Liberté d'action proprement dite, cette Liberté de l'individu qui ne reconnaît plus — à moins d'une contrainte — de limites à sa puissance d'expansion, qui est en quelque sorte une Liberté dévorante et conquérante et qui sacrifie à ses conquêtes non seulement la Liberté d'autrui, mais souvent les intérêts les plus profonds de la Nature et jusqu'à l'existence même de l'individu. Or cette Liberté-là, nous avons appris ailleurs, dans la *Théorie du Droit*, à la connaître ; et nous savons qu'aux yeux de Fichte elle est à la fois la condition et la matière même de la Liberté morale.

Enfin, la troisième démarche de ce progrès, issue d'un nouvel acte de libre réflexion, c'est l'acte par lequel nous prenons conscience du Devoir, l'acte par lequel nous appliquons notre réflexion à ce pouvoir de la Liberté capricieuse pour le déterminer et cette détermination du pouvoir absolu de la Liberté par la réflexion consiste, nous l'avons vu, dans la reconnaissance d'une loi de la Liberté, d'une loi qui impose à la Liberté non pas, sans doute, une condition extérieure, mais la condition même de la réalisation de son essence.

Ainsi, par ce dernier acte, nous atteignons la Moralité pure, la Liberté dont nous avons alors conscience n'est plus la Liberté toute formelle de la réflexion, ni cette Liberté extérieure de l'action ; c'est la Liberté qui s'oblige intérieurement elle-même ; c'est la Liberté morale qui est notre fin absolue.

Nous apercevons de la sorte l'idée qui inspire le progrès de la conscience ; l'idée d'une genèse de la Liberté. Cette genèse doit passer par trois moments. Au plus bas degré, la Liberté formelle de la réflexion, l'acte même de la Pensée, par lequel le Sujet se pose en face de la Chose donnée et affirme son indépendance à l'égard de la Chose, en ramenant la Chose à soi ; puis la Liberté d'agir qui ne se borne plus simplement à comprendre le donné, à le faire sien, mais qui déjà le modifie ; la Liberté qui n'est plus un simple consentement au donné, mais une production, une détermination du Monde. Enfin au dernier degré la Liberté morale qui est encore une

le lieu de la Morale ; il prétend maintenir l'existence simultanée du Non-Moi et du Moi, ne pas abolir l'une plus que l'autre et son système consiste à fournir la solution de l'antinomie qui existe entre ces deux termes. Concilier les contradictoires par un compromis où ils s'accordent, c'est pour lui la tâche même de la Morale, l'œuvre de la vie pratique, la marche du progrès. Au lieu de reléguer en quelque sorte la Liberté hors du Monde et de faire de la Morale l'effort pour se détacher des liens de ce Monde afin de s'identifier avec la Liberté, Fichte donna pour rôle à la Morale de travailler à réaliser la Liberté dans le Monde ; la Moralité est en même temps la démarche suprême de la Raison pour réaliser l'Absolu, l'Idéal qu'elle porte au fond d'elle-même, car l'effort pratique épuise entièrement sa puissance : il ne cesse jamais en effet d'être un *effort* ; pour qu'il fût autre chose, pour que l'effort devînt l'acte, il faudrait pouvoir sortir de notre limitation, il faudrait sortir de la forme de notre conscience qui pose toute réalité comme une détermination : or, cela, nous ne le pouvons pas sans renoncer à notre Raison même.

C'est cette conception de la Moralité qui conduit Fichte à un nouveau problème : au problème religieux.

Au seuil de ce problème, il convient tout d'abord de faire une remarque qui est capitale : la Religion est sans doute pour Fichte, comme elle l'était déjà pour Kant, d'essence pratique, elle se rattache à notre vie morale ; cependant elle n'est point pour Fichte un corollaire de la Moralité, une exigence ou un postulat du Devoir. La Moralité pour Fichte se suffit absolument à elle-même, elle n'a besoin d'aucun complément, d'aucun achèvement : elle est tout entière enfermée dans la sphère du Devoir, elle n'en peut sortir sans contradiction ; il faut et il suffit à la Moralité que j'obéisse à l'ordre absolu du Devoir (à l'ordre que la Liberté soit réalisée par moi dans le Monde), simplement parce que tel est l'ordre du Devoir et l'introduction, en Morale, de toute considération extérieure au Devoir même, la considération de ses conséquences, du bonheur, par exemple comme récompense de la vertu, de la vie

future, etc., corrompt l'essence même de la Moralité qui est tout entière dans l'autorité absolue du Devoir, dans son caractère d'être un Impératif catégorique.

Maintenant, si l'Impératif catégorique du Devoir satisfait entièrement notre Conscience morale, il laisse cependant encore notre Intelligence inquiète. En effet, nous ne sommes pas seulement une Volonté qui produit, une Liberté qui se réalise, nous sommes une activité qui se réfléchit et cette capacité de réflexion est aussi essentielle en nous que la Volonté, elle en est inséparable et s'y applique nécessairement. Or, dès que notre Intelligence réfléchit sur la Moralité, elle la dépasse et nous force à poser en dehors d'elle un ordre nouveau qui est précisément l'ordre de la Religion. Ainsi la Religion est sans doute d'essence pratique, mais si elle sort de notre vie morale, ce n'est point par une exigence de notre Moralité qui suffit seule à sa propre tâche, c'est par un besoin de notre réflexion ; la Religion pour Fichte n'est pas une croyance, c'est une connaissance[1].

En quoi consiste cette connaissance ? Si l'on y prend garde, d'où vient, aux yeux de l'Intelligence, l'insuffisance de la Moralité : c'est que le Devoir exige au fond la réalisation d'un ordre qu'il ne fournit pas ; le Devoir exige la réalisation de l'Idéal, mais cet Idéal qu'il requiert peut-il nous l'assurer lui-même, lui seul ? il ne le semble pas. La réalisation de la Raison dans le Monde, la communauté des Saints, est un Idéal qui dépasse de toute son infinité les bornes nécessaires de notre conscience et l'accomplissement du Devoir est toujours pour nous quelque chose d'inachevé, quelque chose qui ne peut jamais nous affranchir complètement de notre subjectivité. L'idéal moral, le but de la Moralité n'est pas donné à la conscience comme tout fait, comme donné, posé, c'est là une conception dogmatique qui tend à représenter la Liberté de l'Esprit sous les espèces de la Chose ; l'Idéal se fait du progrès même de notre Moralité, mais s'il se réalise par l'accomplis-

1. *Aus einem Privatschreiben*, S. W., V, p. 393.

sement de la Moralité, il se réalise comme en dehors et au delà de notre Volonté individuelle. Pour l'individu que nous sommes, le Règne de la Moralité universelle qui est l'objet même de notre Devoir ne peut être qu'un Idéal qui dépasse infiniment notre sphère d'action, car s'il dépend de nous par l'obéissance au Devoir de travailler à la réalisation de ce Règne, d'être un instrument de la Moralité, il ne dépend pas de nous d'effectuer cette réalisation ; ce but, en tant qu'infini, n'est pas en notre pouvoir. Cependant si ce but absolu de l'action morale, si cet ordre où la Moralité se réalise demeure en quelque sorte extérieur à notre Volonté individuelle pour laquelle la direction de l'action vers le but absolu, l'obéissance au Devoir épuise la capacité morale, ce but absolu et cet ordre idéal sont pour notre Intelligence, dès qu'elle réfléchit sur la Moralité, la justification même du Devoir ; c'est pourquoi la réflexion de l'Intelligence sur la Conscience morale nous force à considérer ces « conséquences » de l'acte dont le Devoir ne s'inquiétait pas et à admettre que l'ordre absolu requis par le Devoir, mais hors de son pouvoir, se superpose en quelque sorte au Devoir et se réalise par le fait seul que le Devoir s'accomplit, que l'action faite par Devoir appartient à l'ordre où se réalise l'Idéal de la Moralité. Et c'est cet ordre, « but nécessaire de l'homme quand il obéit au Devoir, » dont Fichte fait le lieu de la Religion[1]. En d'autres termes nous sommes amenés à concevoir l'ordre absolu qui est le but de la Moralité ou plus simplement l'Idéal comme se réalisant dans le Monde par la Moralité sans doute, mais en dehors d'elle et comme indépendamment des êtres finis que nous sommes, mais cette réalisation de l'Idéal dans le Monde qui échappe aux prises, au pouvoir de l'être fini, quoiqu'elle s'accomplisse par son œuvre, c'est au fond l'expression même de l'Absolu et de l'Infini dans le Monde, l'accomplissement de l'ordre absolu, de l'ordre intelligible et c'est la marque même de ce que nous appelons la Provi-

1. *Aus einem Privatschreiben*, p. 387, et *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, S. W., V. p. 36-37, p. 367-368.

dence divine : en réalisant l'Idéal, c'est l'ordre divin que le Monde réalise, c'est l'existence même de l'Infini et de l'Absolu qu'il affirme : ordre, existence qui sont précisément l'objet de la Religion.

Cet ordre, par un procédé bien connu de notre Intelligence, nous le substantifions ensuite dans un concept, le concept de Dieu, comme nous substantifions dans le concept de l'âme l'ordre des déterminations de notre activité intellectuelle alors qu'il n'y a pas là de véritable Substance mais un simple sujet logique destiné à fixer notre pensée devant l'infinité des modes de cette activité[1]. Mais n'oublions pas que cette abstraction, ce concept ne fait que mesurer notre impuissance et ne soyons pas dupes des artifices de notre Entendement ; reconnaissons qu'en voulant penser l'Infini, nous l'enfermons dans le cadre de notre Intelligence finie et que par là nous le détruisons ; qu'en soi l'Infini est ineffable, que tous les concepts de la divinité ne sont que des idoles et répétons avec Moïse l'antique précepte : « Tu ne feras pas Dieu à ton image et à ta ressemblance..., tu n'adoreras pas tes idoles et tu ne les serviras point[2]. »

Par là se précise, dès le premier pas, le sens du problème religieux chez Fichte ; l'objet de la Religion n'est pas pour lui quelque chose qui soit transcendant au Monde, il n'est au fond que l'idée de l'existence de l'Idéal, de l'existence de l'ordre absolu, du but nécessaire que le Devoir nous commande de réaliser ; or, l'idée de cette existence n'est point quelque chose d'hétérogène au Monde, puisque pour Fichte, nous l'avons vu, c'est dans le Monde et par le Monde que la Moralité se réalise. La conception de la Religion se trouve en quelque sorte déterminée par la conception même du problème moral : du moment où Fichte admet — et c'est, on s'en souvient, l'originalité de son système — qu'il n'y a pas

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, S. W. V, p. 264-267.
2. *Ibid*; id., p. 267, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, 31, 32, 33, 34, p. 363-366.

entre le Monde sensible et le Monde intelligible, le Monde de l'Esprit et de la Liberté, cet abîme infranchissable, ce dualisme irréductible qui rend entre eux toute communication, toute pénétration impossible, mais qu'au contraire le Monde sensible est la condition de réalisation de l'Esprit absolu, de la Liberté et pour ainsi dire son instrument, il devient manifeste que l'objet de la Religion n'est plus hors du Monde. Ce n'est plus par je ne sais quelle renonciation au Monde que l'homme découvre la divinité ; le Dieu qu'il cherche n'est pas un Dieu caché, son nom est inscrit en toutes lettres au fond de notre cœur, c'est celui que prononce la Conscience morale quand elle affirme son Idéal, et loin que vis-à-vis de Dieu l'homme mesure son impuissance, c'est l'œuvre même de Dieu, c'est l'ordre divin qu'il accomplit dans le Monde et par le Monde quand il obéit à son Devoir ; la Moralité fait de l'homme le collaborateur de Dieu et c'est le règne de Dieu que réaliserait cette communauté des Saints qui est le but de la Moralité, cette communion des hommes dans l'identité de la Raison et de la Liberté universelles[1]. Cet ordre n'est d'ailleurs point conçu par Fichte sur le modèle de l'Être ou de la Substance, c'est-à-dire en somme de ce qui est objet ou détermination de la pensée, mais bien sur le modèle de l'Acte ou de la Liberté, comme Providence, c'est-à-dire comme un ordre vivant, comme un gouvernement spirituel du Monde ou mieux comme l'ordre même de l'Esprit, comme une activité qu'aucune détermination n'épuise, qui ne se limite à aucun objet, qui se renouvelle sans cesse à la source de sa propre infinité ; bref, cet ordre n'est pas un ordre donné objectivement, *ordo ordinatus*, c'est un ordre qui perpétuellement et éternellement se fait, se crée, un ordre toujours en acte, *ordo ordinans*[2].

Cette conception de la Religion qui supprime en quelque sorte la distance qui séparait le Monde sensible de Dieu et fait de Dieu l'Idéal même de ce Monde, l'ordre absolu de

1. *Rückerinnerungen*, 33, p. 366.
2. *Aus einem Privatschreiben*, p. 382.

la Moralité, paraît au premier abord détruire le concept même de Dieu et fit accuser Fichte d'athéisme par ses contemporains. En effet, il semble que dans un pareil système où tombe la distinction fondamentale du relatif et de l'Absolu, où l'existence du Monde sensible cesse d'être une pure apparence, où elle devient la condition même de la réalisation de l'Absolu, l'Absolu cesse véritablement d'avoir une *existence* propre, une existence éternelle, supérieure à tous les changements du temps et du devenir; il semble au contraire que Dieu n'ait pas toujours été, qu'il ne soit même pas à proprement parler, mais que sa réalité se fasse du progrès même du Monde ; que son existence ne soit, au fond, que celle de l'Idéal que nous concevons comme le terme ou plutôt comme la loi de ce progrès. Dieu ou l'Idéal moral se fait, et pour ainsi dire se tisse de la trame même de notre activité morale, de l'effort de l'Esprit qui en le cherchant se cherche luimême.

Mais c'est là une interprétation et une accusation, contre laquelle, de son vivant, Fichte protestait de toutes ses forces, contre laquelle, il faut le dire, proteste aussi la lettre même de son système.

Sans doute Fichte nie que la divinité puisse avoir l'existence au sens substantialiste et matérialiste du mot, l'existence que lui attribue le Dogmatisme et qui est celle de la *Chose*, de l'Être donné tout fait, mais c'est dans l'attribution même de cette existence à Dieu que consiste, aux yeux de Fichte, le véritable athéisme; car cette existence-là, c'est l'existence qui à proprement parler n'est pas, c'est l'existence d'apparence, l'existence spatiale, l'existence toute relative que notre Intelligence attribue aux objets, et qui n'est, en somme, qu'un mode de notre réflexion, la forme de la détermination ou de la limitation, Et c'est cette forme d'existence que par une singulière contradiction, on prétend appliquer au Dieu infini et absolu, alors qu'on reconnaît volontiers cependant qu'elle ne s'applique pas aux concepts moraux, qui eux aussi expriment des déterminations du supra-sensible, alors

qu'on considérerait comme absurde la prétention de se représenter les actes moraux, par exemple la vertu, sous la forme spatiale, sous la forme de l'objet sensible, comme une boule ou une pyramide[1].

Le Dieu-Substance, ce Dieu forgé à l'image des choses matérielles, à l'image de l'existence phénoménale, Fichte prétend effectivement le détruire et pour ruiner cette conception qui fait de Dieu la cause du Monde sensible, il suffit de se rappeler les principes de la *Théorie de la Science* qui fait de ce Monde le produit même de la réflexion du Moi et ne lui confère par suite qu'une existence d'emprunt. Mais de ce qui n'est qu'une apparence, c'est-à-dire en somme de ce qui n'est pas, comment Dieu serait-il la cause ? comment aussi Dieu pourrait-il dans son existence revêtir la forme ? et cette négation du Dieu-Substance, loin d'être un aveu d'athéisme est ainsi pour Fichte un acte essentiellement religieux.

Si, en effet, Fichte a détruit l'idole de ce faux Dieu, de ce « prince de la terre » dispensateur du bonheur et du malheur, serviteur de nos passions, vrai tyran dont nous sommes les esclaves et envers lequel nous avons la platitude de valets[1], c'est pour y substituer le culte du vrai Dieu, du Dieu vivant, du Dieu-Esprit, de l'Éternel[2].

Dans le Monde des apparences, la Moralité nous révèle, avec l'éclat d'une pierre précieuse, l'existence véritable, l'existence qui a en elle-même sa raison d'être, l'existence absolue, l'Esprit comme Liberté, comme Acte ou plutôt, puisque l'Acte pur, la Liberté absolue nous est inaccessible en son infinité, comme Devoir ; et en même temps le sens du Monde des apparences, s'éclaire à nos yeux ; ce Monde qui, en soi-même n'est qu'un produit de la réflexion du Moi et n'a pas d'existence propre, acquiert une valeur sous le souffle de la Moralité, car il n'est au fond que le lieu de la réalisation de

1. *Gerichtliche Verantwortung.* Erstes logisches Axiom, p. 259-261.
2. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, p. 217-221.

notre Devoir, que la sphère figurative de notre Liberté, de notre Spiritualité.

Mais cette révélation, dans le Monde sensible même, d'une existence supra-sensible, de l'existence de la Liberté, de l'Esprit, existence à laquelle nous sommes forcés d'attribuer une valeur absolue, conduit à une détermination de la divinité profondément différente de la conception dogmatique et substantialiste. S'il est, en effet, impossible d'attribuer à Dieu la forme de l'existence sensible, la forme de l'Être qui est celle de la Chose, de l'objet phénoménal relatif, il en est tout autrement de l'attribution à Dieu de la spiritualité, de la Liberté, car cette existence est celle-là même que nous sommes obligés de concevoir comme appartenant à l'Absolu. Et Fichte peut, sans contradiction, chercher Dieu par une réflexion sur le Monde, en tant qu'il est le lieu de la Moralité, — puisque précisément la Moralité atteste cette existence spirituelle — sans risquer de forger un Dieu à l'image de la pure apparence, à l'image de la Chose qui véritablement n'est pas : en ce sens, en tant que le théâtre de l'action morale, Fichte peut dire que le Monde, loin d'être comme une matière impénétrable à la spiritualité, est tout inspiré de l'Esprit divin. Le Monde comme sphère de la Moralité présente aux yeux de Fichte un caractère véritablement religieux[1].

Cependant il est essentiel de faire ici une distinction capitale pour l'interprétation du système, et qui, d'avance, prévient l'accusation d'athéisme portée contre lui. Que le sentiment religieux, sur lequel notre Intelligence construit ensuite son concept de Dieu ait sa racine dans la Moralité, cela est bien certain, car c'est dans la Moralité que nous puisons la conscience même d'un ordre absolu de l'existence et par là s'affirme, à la première considération du problème religieux, l'étroite parenté de la Morale et de la Religion et

1. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, passim; *Appell. an das Publicum*, p. 216-220. *Gerichtliche Verantwortung*, p. 258-267.

il est établi qu'il n'y a pas de Religion sans Moralité ; mais la Religion ne se confond cependant pas pour Fichte avec la Moralité.

Si la Moralité est *pour nous* la condition de connaissance de la Religion, c'est parce que la Moralité est la forme sous laquelle s'exprime *en nous* l'Absolu ; nous n'atteignons pas directement et dans sa pureté l'existence absolue, nous ne saisissons, dans le Devoir, que le rapport de l'existence absolue à l'existence empirique, nous n'avons conscience que de la *relation* de l'Infini avec le fini ; si donc une affirmation de l'Absolu, de l'Infini est possible *pour nous*, elle n'est possible que par une réflexion sur la conscience que nous avons de cette relation en nous de l'Infini au fini, qu'exprime le Devoir ou la Moralité ; et cette réflexion est précisément celle qui produit l'objet de la Religion, l'Idée de Dieu. Ainsi c'est nécessairement et c'est seulement d'une réflexion sur la Moralité que peut sortir la connaissance religieuse[1].

Est-ce à dire que la Religion doive se confondre avec la Moralité, est-ce à dire par suite, comme l'ont prétendu les accusateurs de Fichte, que pour lui Dieu *n'existe pas*, qu'il n'est qu'un perpétuel *devenir*, qu'il n'est que le nom du progrès sans fin de la Moralité ? on peut affirmer que non, car Fichte a pris soin lui-même de protester contre la confusion qu'on lui faisait commettre. La Religion est pour lui si bien distincte de la Morale, qu'elle en est le fondement ; et si la Morale est pour lui la condition de la connaissance de la Religion, la Religion, une fois atteinte, devient, à son tour, le principe de l'existence de la Morale. Si donc on a pu dire tout à l'heure qu'il n'y avait pas de Religion sans Moralité, il faut dire maintenant qu'il n'y a pas de Morale sans Religion et c'est précisément parce qu'elle se fonde, en somme, sur la Religion, qu'on a trouvé à la Morale de Fichte un caractère essentiellement religieux.

1. *Rückerinnerungen*, 31, 32, p. 363, 364 et *aus einem Privatschreiben*, p. 393.

En effet, Fichte a établi que le contenu de la Religion est distinct de celui de la Morale ; l'ordre qui est à la fois le but nécessaire et la garantie de la Moralité, c'est l'*existence*, la *réalisation* de l'Idéal que la Moralité exige mais qu'elle ne fournit pas.

Et pour bien marquer l'indépendance du Devoir à l'égard de cet ordre qui est cependant son but, Fichte se sert d'une comparaison frappante : il assimile l'ordre absolu qui est le but de la Moralité à la moisson que porte la terre, et il assimile l'acte de la Moralité, le Devoir, à l'acte du semeur. Et certes, la moisson sort des semailles ; les semailles sont la condition de la production de la moisson ; cependant la moisson est le fruit d'un ensemble de lois naturelles entièrement indépendantes des semailles et qui échappent au pouvoir du semeur. Pour que les semences se développent en moisson il faut que le semeur puisse compter sur ces lois de la fécondité naturelle, et c'est sur sa croyance en leur efficacité que repose sa confiance en l'acte qu'il accomplit. Il en est tout de même du Devoir : il est la condition nécessaire de cette moisson qui est le triomphe de l'ordre absolu de la Raison, mais cet ordre s'accomplit par lui tout à fait en dehors de lui ; il faut même ajouter qu'ici l'homme ne peut pas espérer de récolter la moisson qu'il a semée, il ne verra pas se réaliser le but qui est la conséquence du Devoir [1].

La Religion est ainsi le lieu — distinct de la sphère de la Moralité — où le Devoir a sa garantie, et si nous appelons de son nom, du nom de Dieu, l'existence de l'ordre absolu qui est l'objet de la Religion, nous voyons que, pour Fichte, Dieu a bien une existence extérieure à la Moralité et qui, loin de se confondre avec elle, s'en distingue, puisqu'elle est le principe de sa justification. Ainsi tombe, d'après la lettre même du système, l'accusation d'athéisme qui reposait tout entière sur une fausse interprétation.

1. *Aus einem Privatschreiben*, p. 388-389.

Mais s'il est impossible de douter que Fichte ait posé cette existence d'un ordre divin en dehors de la sphère particulière de la Moralité, il est beaucoup plus délicat de préciser en quoi consiste au juste pour lui cette existence, et l'on se heurte ici au problème le plus difficile peut-être de la philosophie de Fichte, et, pour dire tout de suite son importance, il nous suffira de faire observer que de sa solution dépend le sens tout entier de la philosophie de Fichte, la question de savoir si le système est conséquent, s'il forme un tout organique ou si, comme l'affirment quelques-uns de ses interprètes, il y a chez Fichte un second système qui est comme la négation du premier, et pour ainsi dire une seconde philosophie.

Mais avant d'aborder la discussion de cette question qui fera de la philosophie religieuse de Fichte une partie absolument originale du système, arrêtons-nous un instant sur la conception de la Religion telle qu'elle ressort dès maintenant de l'exposition du système ; montrons, ce qui est essentiel pour l'intelligence même de l'évolution des idées qui caractérise le progrès de Kant à Fichte, que sous cette forme où une comparaison demeure encore possible, la *Théorie de la Religion* de Fichte, loin de s'inspirer de la philosophie de Kant, comme un examen superficiel permettrait de le supposer, est animée d'un esprit tout différent et que la divergence constatée dans l'examen comparé des deux Morales se poursuit encore ici.

Ce qui autorise, à première vue, la croyance que Fichte a trouvé chez l'auteur des *Critiques*, les principes de sa philosophie religieuse, c'est que Fichte, à la suite de Kant, construit sa Religion en partant de la Morale, c'est que Fichte après Kant se refuse à admettre l'existence d'un Dieu-Substance, qui absolutiserait, en quelque sorte, l'être sensible, le phénomène. Cette orientation commune s'explique assez par la parenté des deux systèmes, par l'attribution, en particulier, à la Liberté morale de l'existence absolue, et

l'opposition de cette existence avec l'existence purement phénoménale des objets sensibles. Mais dès la première démarche du problème religieux l'opposition des deux systèmes éclate.

Pour Kant, la Religion est comme une simple dépendance de la Morale : l'existence de Dieu est un postulat de la Raison pratique, une exigence du Devoir : le Devoir pose comme pratiquement nécessaire l'accord de la Raison et de la Sensibilité dont l'œuvre de la *Critique* a fait voir l'hétérogénéité radicale, car cet accord est la condition même de sa réalisation ; mais cet accord, le Devoir ne le fournit pas ; au point de vue purement humain, il demeure inconcevable, le point de vue humain est, en effet, celui où la Nature et la Raison s'opposent ; le Devoir est tout entier dans l'intention de l'acte, car seule l'intention dépend de notre Volonté : la réalisation de l'intention dans la Nature, la conséquence matérielle de l'acte intérieur, échappe totalement à ses prises : et c'est cette opposition qui constitue pour Kant l'antinomie de la Raison pratique : la solution de cette antinomie et la seule manière de sortir de cette contradiction c'est d'admettre l'existence d'une Cause de la nature distincte de la Nature et qui contiendrait en elle le principe de l'accord entre la Nature et la Raison, d'un accord qui ne serait pas l'accord tout extérieur de la Nature avec la forme de la Raison (la légalité), mais un accord interne, l'accord de la Nature avec la détermination interne de la Volonté, avec l'intention (la moralité) ; or, cet accord n'est possible que dans l'hypothèse d'un principe qui soit l'auteur de la Nature, dont la causalité serait purement intelligible, dont la Volonté serait sainte. Ce principe c'est Dieu même. L'existence de Dieu est ainsi pour Kant le postulat qui rend possible l'accord autrement inintelligible de la Nature et de la Raison.

Ajoutons que pour Kant cet accord produirait pour l'homme le *bonheur*, l'état de l'être raisonnable auquel tous les événements de son existence seraient conformes à son souhait,

au désir de sa Volonté ; car dans l'hypothèse où la Nature serait au fond conforme à la Raison, elle serait aussi conforme à nos intentions, à notre bonne Volonté et il suffirait d'obéir au Devoir, de pratiquer la vertu non plus seulement pour mériter, mais pour obtenir le bonheur. Dieu serait ainsi pour nous le garant du bonheur comme prix de la vertu. Or, cette union du bonheur et de la vertu, c'est, d'après Kant, le souverain Bien : car Kant considère comme contradictoire pour l'être que nous sommes — un être à la fois sensible et raisonnable — une opposition qui serait définitive et absolue entre le bien et le bonheur ; et pour lui le bien serait condamné, s'il ne pouvait appartenir à l'homme qu'au prix de ce qui précisément en fait un homme (l'union d'une Nature à la Raison).

Cette démonstration de l'existence de Dieu a dans la philosophie de Kant une signification sur laquelle il convient d'insister parce qu'elle permet justement de saisir ce qui la différencie de la déduction de Fichte : elle donne pour Kant un sens réel, une *existence* à une pure Idée de la Raison à laquelle l'absence de toute intuition intellectuelle qui lui fournirait un contenu différent de l'existence phénoménale, d'une existence à elle inapplicable, nous interdisait de prêter une réalité. Seulement cette existence que la dialectique de la Raison pratique nous permet d'attribuer à Dieu n'est point l'objet d'une connaissance théorique, elle est simplement l'objet d'une affirmation pratique, c'est-à-dire qu'elle est exigée par le Devoir, impliquée dans le Devoir comme la condition de sa réalisation ; cette existence n'est donc pas même l'objet d'une conscience immédiate, elle n'est pas un fait immédiat de la conscience comme l'est le Devoir ; elle n'est pas même comme l'est la Liberté le fondement du Devoir inséparable de la conscience du Devoir ; le Devoir au contraire est son fondement à elle : il pourrait subsister sans elle, elle non sans lui. Ainsi cette existence est une simple conséquence et comme un corollaire du Devoir. De là le caractère de *croyance* ou de *foi* que Kant applique à cette

existence, croyance rationnelle d'ailleurs et qui équivaut, *pratiquement*, à la certitude, puisque notre Devoir, puisque la conscience de la Raison pratique nous oblige à la poser.

On voit, par ce bref exposé la distance qui sépare ici le maître du disciple.

Nous avons déjà montré comment le problème religieux qui était, pour Kant un résultat de la Raison pratique, une exigence de la Moralité, n'a plus, chez Fichte, ce caractère; pour lui la Religion est objet non plus de croyance mais de connaissance, elle répond non plus à une exigence pratique — la Morale, pour lui, épuise l'exigence de la pratique entière — mais à un besoin d'ordre théorique, au besoin de comprendre les *requisita* de la Morale; elle est le produit d'une réflexion originale de l'Intelligence sur les conditions de la Moralité.

Et cette différence dans la manière dont se pose le problème aboutit à une distinction dans son objet. En effet, l'exigence pratique qui pose l'existence de Dieu, conduit Kant à l'idée d'un Dieu personnel tout puissant et tout bon, Créateur et Législateur moral du Monde; la réflexion sur la réalisation de la Moralité d'où naît le problème religieux chez Fichte le force à concevoir la divinité, non plus sous la forme d'un Dieu personnel, d'un Créateur ou d'un Législateur du Monde moral mais comme la loi même de ce Monde, comme l'ordre moral même. D'autre part, pour Kant, Dieu, est vraiment le Surnaturel: principe de l'accord de la Liberté et de la Nature, il est à la fois sujet de la Liberté et auteur de la Nature; et sa toute-puissance opère la conciliation des deux termes, conciliation interdite à l'homme qui, sujet du Devoir, n'est à aucun degré maître de la Nature. Pour Fichte, ce dualisme de la Liberté et de la Nature n'existe plus; et, du même coup disparaît, l'intermédiaire nécessaire à leur conciliation, le Dieu surnaturel. La Liberté se réalise immédiatement et effectivement au sein même du Monde par l'effort de la Moralité; le règne de l'Esprit, du divin devient un idéal terrestre; et si l'avènement de ce règne apparaît

dans le Devoir comme un infini aux yeux de la conscience humaine toujours limitée en quelque manière, la Religion qui justement dépasse idéalement cette limite, donne à cette espérance la valeur d'une réalité[1].

Une autre opposition entre Kant et Fichte se rattache encore à ce même ordre d'idées. C'est au fond sur l'opposition de la Nature et de la Liberté que repose, pour Kant, la théorie de la garantie par l'existence de Dieu du bonheur comme récompense de la vertu. En effet, dans le dualisme kantien le bonheur qui est au fond le but de la Nature s'oppose à la sainteté qui est le but de la Moralité et le triomphe de la vertu : la vertu c'est précisément l'effort de l'homme pour réaliser la sainteté à l'encontre des sollicitations de la Nature, c'est-à-dire au fond, au prix du bonheur ; pour l'homme la Moralité, à raison même de l'antinomie du sensible et de l'intelligible, consiste dans la lutte de la Volonté soumise à la Raison, à l'égard de la détermination des penchants naturels. Et c'est toujours parce qu'il conçoit l'homme formé de deux natures qui se contredisent que Kant est obligé de chercher en dehors de l'homme aux yeux de qui elles sont inconciliables, le principe d'une conciliation de ces deux natures. S'il conçoit le Souverain Bien comme l'union du bonheur et de la vertu, c'est que cette union établirait l'harmonie entre les deux natures de l'homme, et supprimerait pour lui cette contradiction de poursuivre un but, de chercher dans le pur intelligible un bien qui tend au fond à le faire renoncer à cette union de la Sensibilité et de la Raison qui constitue son caractère d'homme, son individualité ; par cette alliance du bonheur et de la vertu ce que Kant prétend garantir, c'est en somme la permanence de la personne individuelle, son immortalité.

1. Nous avons déjà rappelé que Kant dans sa " Religion dans les limites de la Raison " parle aussi de l'Ordre moral du Monde, du Règne de Dieu sur la terre ; mais il est très remarquable qu'il distingue cet ordre de Dieu même, qu'il sépare la législation du Législateur. Dieu pour lui reste au fond l'Auteur de l'Ordre, supérieur à l'Ordre même et cela suffit à constituer entre sa conception et celle de Fichte, une distinction radicale.

Mais Fichte n'a pas besoin de cette garantie. D'abord l'alliance du bonheur et de la vertu, du bonheur comme prix de la vertu est pour Fichte une alliance adultère. La vertu n'a pas besoin d'une récompense ; elle se suffit à elle-même et le Souverain Bien qui est la réalisation absolue de l'Esprit, de la Liberté se passe du bonheur qui, en somme, a sa racine dans l'individualité, car il est précisément le triomphe de la Raison universelle à l'égard de tout ce qu'il y a en nous d'individuel et de sensible encore, il est véritablement la transformation de l'individu en personne, sa communion avec l'Esprit universel représenté par l'ensemble de l'humanité. Dès lors et si tel est l'Idéal moral, aux yeux de Fichte, l'individualité. n'a plus en soi, à aucun degré, cette valeur de « fin en soi » de *personne* que lui attribuait Kant, elle n'est plus qu'un instrument pour un but qui lui est en quelque sorte extérieur : la réalisation de la Raison chez tous les hommes, et si le bonheur est le bien de l'individu, comme tel, il n'y a plus à chercher d'accord entre le bonheur et la vertu, car, comme tel, l'individu *doit* moralement disparaître, se confondre avec tous les autres dans l'universelle Raison. Par suite, en l'absence d'un pareil accord, Fichte n'a plus besoin, pour le garantir, du secours de Dieu. Pour lui c'est profaner Dieu et c'est revenir à l'idolâtrie matérialiste que d'en faire une sorte de dispensateur du bonheur comme prix de la vertu, car c'est chercher en Dieu une sorte de recours à l'égard du verdict de la conscience morale qui nous interdit d'attribuer au bonheur une valeur absolue, de faire de notre individualité une « fin en soi ». Si le bonheur a encore une place dans la Morale de Fichte, c'est une place subordonnée et toute relative, celle-là même qu'il attribue à l'individu, celle d'un moyen ; ce n'est à aucun degré un rang parallèle à celui de la vertu. Et sans doute, on n'oublie pas ici que Fichte a parlé d'un *Enseignement de la vie bienheureuse*, mais cette vie bienheureuse, cette béatitude loin d'être identique au bonheur de l'individu est, nous le verrons, ce qui accompagne l'acte d'amour suivant

lequel l'individu abdique justement tout ce qui peut demeurer d'individuel et d'humain en lui pour s'identifier à l'Être universel, à Dieu. Ces considérations nous permettent de comprendre une nouvelle et essentielle différence entre Fichte et Kant. La question de l'immortalité de l'âme qui tenait dans la philosophie pratique de Kant une place si importante, cette question dont la théorie du rapport entre le bonheur et la vertu n'est qu'une autre forme puisqu'il s'agit précisément de maintenir à l'individualité une valeur absolue et pour ainsi dire éternelle, n'a plus aucun sens dans la philosophie pratique de Fichte, car pour lui il n'y a pas d'existence en dehors de la vie éternelle, absolue de l'Esprit, par suite pas d'âme en dehors d'elle, pas de mort ou de mortalité, pas d'immortalité et le penseur prétend ici s'inspirer directement de la parole du Christ : « Celui qui croit en moi ne meurt jamais, car il a le privilège d'avoir en lui-même la source de vie[1]. »

Et ainsi tandis que la Morale de Kant fondée sur le dualisme de la Nature et de la Liberté aboutit, en somme, à sanctifier dans la Religion l'individualité, le bonheur, c'est-à-dire au fond la Nature, principe de notre relativité, la Morale de Fichte qui nie ce dualisme et semble par là même compromettre la pureté de l'Absolu en le faisant descendre des hauteurs du ciel sur la terre, aboutit, en somme, à une conception de la Morale plus pure que celle de Kant, puisque tout appuyé au Monde qu'il paraisse l'Absolu finit par se dégager de tout compromis avec le relatif, avec l'individuel : le relatif, l'individuel n'étant plus que la condition de sa réalisation, la matière nécessaire à sa détermination. Le but de la Moralité et l'objet de la Religion, c'est l'effacement de toutes les distinctions individuelles, de toutes les limitations particulières devant l'Esprit pur en lequel tous les hommes doivent communier, c'est le Règne de l'Esprit pur, c'est la communauté des Saints en Dieu. Pour Fichte, Dieu n'est

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1804, IX Vortrag, p. 158.

plus le Créateur qui donne à l'individu comme tel et à la Nature une valeur intelligible, c'est le terme où la Nature aspire comme à sa fin absolue, qu'elle s'efforce de réaliser et devant lequel elle finit au fond par disparaître.

Ainsi, entre Fichte et Kant, au point de vue du problème religieux, l'opposition est nettement établie ; elle est en quelque sorte la conclusion même de l'opposition qui caractérise les deux Morales. Et sans doute on pourrait ici encore chercher dans Kant l'origine des idées de Fichte, on pourrait prétendre que c'est chez Kant que se trouve d'abord l'idée d'une Religion qui repose non plus sur l'existence du Monde sensible mais sur l'existence de ce qui, dans le Monde sensible, est une expression du supra-sensible ; on pourrait ajouter que c'est Kant le premier qui a distingué l'intention proprement dite, l'obéissance au Devoir, de l'action matérielle, des conséquences du Devoir dans le Monde, et qui pour expliquer, malgré leur indépendance, leur accord pratiquement nécessaire a eu recours à l'existence de Dieu, à la Religion ; il n'en demeure pas moins que cette ressemblance très réelle et qu'explique assez la parenté des deux systèmes, est ici une ressemblance tout extérieure, que ni le rapport de la Morale à la Religion, ni l'intervention de Dieu pour garantir l'accord de l'intention et de l'action n'ont le même sens dans les deux systèmes, car l'inspiration des deux philosophes est ici toute différente : il s'agit pour Kant de justifier le dualisme et de résoudre les contradictions qu'il soulève ; il s'agit pour Fichte d'établir le monisme, le spiritualisme en dépit du paradoxe qu'il implique : la réalisation dans et par le Monde sensible, de l'existence de la Raison absolue, du Règne de l'Esprit pur.

Que l'existence de cet ordre absolu de l'Action, que ce Règne de l'Esprit pur soit pour Fichte l'objet propre de la Religion, objet distinct de celui de la Moralité, cela résulte formellement des textes mêmes, et cela a été la conclusion de la première partie de l'exposition du problème religieux. Mais ici une question se pose.

En quoi consiste au juste l'existence de cet ordre absolu qu'affirme la Religion? On a admis jusqu'à présent que cet ordre était l'ordre divin; et personnifiant cet ordre ou plutôt substantifiant, d'après un procédé connu de l'Intelligence, l'unité ou la loi de cet ordre sous un concept, réalisant cette loi dans un sujet logique, on a donné à cet ordre, avec Fichte, le nom même de Dieu; par conséquent on a pu supposer, non sans apparence de raison, que dans cet ordre c'était Dieu même qui était présent dans le Monde, et il a pu sembler que c'était l'originalité et le paradoxe de la philosophie de Fichte d'avoir prétendu réaliser Dieu dans le Monde, l'Infini dans le fini, l'Absolu dans le relatif. Et en un sens, il n'est pas douteux que Fichte ait voulu réaliser sur la terre le royaume des cieux, qu'il ait affirmé l'unité du Monde et de Dieu, et que ce soit là un trait essentiel de sa philosophie, un trait qui lui donne une physionomie absolument originale. Mais quand on cherche, à l'aide de différents traités religieux de Fichte, à préciser le sens de cette unité, on s'aperçoit que ce sens est beaucoup moins simple, beaucoup moins paradoxal et beaucoup plus profond qu'il n'apparaissait tout d'abord.

A première vue, il semble que par cette unité de Dieu et du Monde, Fichte entend dire que c'est Dieu lui-même qui est présent dans le Monde, et c'est là justement que surgissent des difficultés insurmontables, car en dépit de tous les prestiges de la plus ingénieuse dialectique on n'aperçoit pas comment Fichte pourrait opérer cette identification de Dieu avec le Monde, sans sacrifier au fond, en quelque manière, la réalité d'un des termes à celle de l'autre; et il apparaît, en effet, que prétendant réaliser Dieu dans et par le Monde, le Dieu de Fichte, si on ne se laisse pas duper par les formules, n'a pas d'autre existence que celle d'un pur Idéal, car il n'est rien de plus que l'existence d'une Idée, de l'Idée même de la Raison, *l'affirmation* de l'ordre absolu, de l'ordre intelligible. Et ainsi, malgré ses dénégations et son insistance, Fichte, en somme, n'aurait pas triomphé de ses ad-

versaires, ou plutôt il n'aurait triomphé que de la forme trop grossière où ils présentaient l'accusation d'athéisme.

Cependant Fichte ne s'est point trompé aussi lourdement, et c'est bien, comme il l'affirme sur une erreur d'interprétation, que se fondent les reproches qu'on lui adresse : si on la pénètre jusqu'en son fond, la pensée de Fichte est plus subtile et plus pénétrante que l'exposition de la *Théorie de la Religion* ne permet de le supposer tout d'abord et Fichte échappe d'une façon victorieuse et définitive aux objections qu'on lui a faites.

Le Dieu auquel Fichte atteint dans la Religion et auquel, en somme, il prétend identifier le Monde, puisque c'est pour lui l'Idéal même que poursuit le Monde ; l'ordre absolu que postule — mais que ne fournit pas — la Moralité, n'est au fond, nous l'avons dit, qu'une Idée : c'est l'Idée de l'Absolu qu'affirme la Raison humaine, Idée qui est son essence même, fond commun de toutes les consciences individuelles, en laquelle toutes les consciences individuelles s'identifient, ou plutôt, puisqu'elle n'est pas actuelle à toutes les consciences, et que c'est précisément la tâche de la réflexion de la leur découvrir, en laquelle toutes les consciences individuelles *doivent* s'identifier. Et c'est précisément l'actualisation de cette Idée dans toutes les consciences, la communion de toutes les consciences dans l'identité de cette affirmation de l'Absolu ou plus simplement dans l'identité de la Raison qui constitue pour Fichte la communauté des Saints, but de la Moralité et objet de la Religion : tout l'effort de la philosophie tend pour Fichte à établir que l'esprit humain ou ce qui revient en somme au même, le Monde doit s'élever de l'état de la dispersion, de la division et de l'opposition des consciences dans lequel il se trouve donné à l'origine, à l'état où se manifeste ce qu'il y a de commun et d'universel à toutes les consciences, à l'état où la Raison, qui est ce fond commun et universel, s'affirme, comme présente, non à tel ou tel individu particulier, mais à la totalité des individus. Et c'est cette identification de toutes les consciences avec la Raison dont

Fichte veut parler, dans sa *Théorie de la Religion* quand il prétend identifier le Monde et l'ordre divin. Cependant il est très remarquable que pour Fichte la Raison qui est l'Idée ou l'affirmation de l'Absolu, de Dieu, se distingue de l'existence même de Dieu; qu'elle est encore extérieure à Dieu; et qu'ainsi la Religion qui a pour objet la réalisation de l'Idée de Dieu dans le Monde, — car c'est seulement comme Idée, comme Forme, que l'esprit humain peut réaliser l'Absolu, — la Religion qui est donc quelque chose d'humain encore, n'est pas le dernier point de vue. Fichte admet au delà de la Religion un point de vue suprême, un point de vue qui est le point de vue même de l'existence — et non plus de la simple Idée — de Dieu, de la réalisation de l'Absolu. Et par là, il échappe à la contradiction qu'on lui reprochait d'avoir identifié le fini et l'Infini. Fichte a identifié sans doute le Monde avec la Raison ou le Verbe qui est suivant lui l'affirmation ou l'Idée de Dieu, parce qu'il y a entre la Raison ou le Verbe et le Monde une commune mesure, parce que la Raison est une simple Forme, une Réflexion dont l'Unité comporte sa propre négation, la divisibilité à l'infini, la dispersion dans la multiplicité indéfinie des consciences individuelles; mais il a distingué la Raison ou le Verbe de Dieu, comme l'image de son objet et il a établi que Dieu dans son existence absolue échappait à nos consciences et était comme extérieur à elles, que nos consciences ne pouvaient retenir de l'Absolu que la Forme.

Seulement, arrivé là, Fichte prétend établir que cette Forme de l'Absolu est au fond et à un point de vue qui n'est pas sans doute celui de *notre* connaissance, mais qui est le point de vue de la *Vérité absolue*, inséparable de l'Absolu même, qu'entre Dieu et son Idée il y a une véritable compénétration que la Forme et le Fond sont, à cette hauteur, unifiés et identifiés. Dès lors et par l'intermédiaire du Verbe ou de la Raison, le Monde, au point de vue absolu, s'identifierait bien à Dieu; nous verrons d'ailleurs tout à l'heure en quel sens il faut l'entendre et comment se trouve ainsi

fermé le cercle qu'avait ouvert le système, comment l'Absolu qui en était le principe est aussi le but où il parvient à son achèvement, le but dont la réalisation est précisément l'œuvre de l'Esprit.

Mais ce qu'il importe de retenir, en ce moment, c'est que Fichte n'a pas prétendu affirmer au sein du Monde l'existence même de Dieu ou de l'Absolu, mais simplement l'existence de l'Idée de Dieu, de la forme de l'Absolu dont la réalisation est l'Idéal moral du Monde et l'objet de la Religion.

Et c'est cette Idée ou cette Forme, c'est la Réflexion, la Raison, d'un mot c'est le Verbe qui devient ensuite le Médiateur entre le Monde et Dieu et opère le passage autrement et jusqu'alors inconcevable entre l'homme et Dieu.

Dans sa doctrine ainsi entendue, Fichte voit d'ailleurs la justification du Christianisme. Cette Idée ou cette affirmation de l'Absolu qui n'est autre que la forme de la Raison en laquelle s'identifient ou du moins doivent s'identifier toutes les consciences, c'est ce que le Christianisme appelle le Verbe, et le Verbe est justement l'intermédiaire ou le Médiateur entre Dieu et le Monde. Fichte voit dans l'hypothèse de la création l'erreur des fausses religions, en particulier celle de la conception judaïque à laquelle précisément vient s'opposer la conception chrétienne. Cette hypothèse de la création implique, en effet, le dualisme de l'homme et de Dieu et le dogme de la chute ; elle rend impossible toute identification, toute unification entre le Monde et Dieu ; elle soulève de plus des difficultés insurmontables, en admettant tout à la fois, d'une part, la réalité de la créature et la réalité du Créateur, d'autre part, leur opposition radicale : maintenir à l'homme une existence autonome, une Liberté, quand on en a fait une créature de Dieu demeure, en somme, incompréhensible, et on n'échappe ici à la contradiction que par des hypothèses purement arbitraires. Cette conception de la création, le Christianisme pur, le Christianisme de saint Jean, la nie : et c'est la marque de sa vérité.

A la formule biblique : « au commencement Dieu créa le Monde », Jean oppose la formule : « au commencement Dieu créa le *Verbe* » : et c'est du *Verbe* que naquit le Monde. Mais il faut bien entendre ces paroles : quand Jean dit qu' « au commencement Dieu créa le Verbe », il ne veut pas dire du tout que la création du Verbe était arbitraire — à peu près comme la création du Monde dans les doctrines de la création — Dieu crée le Verbe en ce sens que le Verbe sort de Dieu, est extérieur à Dieu et le manifeste ; mais cette extériorisation de Dieu dans le Verbe n'est pas quelque chose qui ait eu lieu dans le temps, quelque chose avant quoi elle n'était pas — comme on se représente la création du Monde — ; elle est posée comme en dehors de toute relation de temps, comme supérieure à toute antériorité possible, elle est posée comme extérieure à Dieu sans doute mais comme contemporaine de Dieu, comme simultanée avec Dieu. En face de Dieu, de toute éternité était le Verbe. Et c'est le Verbe et non Dieu qui est à l'origine du Monde ; le Verbe, c'est-à-dire cette affirmation de l'existence absolue, qui est l'acte même de la Raison, ce que les Grecs appelaient le Logos, la Raison, pure forme, pure réflexion, susceptible d'une division et d'une diversification à l'infini. Et ce caractère du Verbe de pouvoir se réfléchir à l'infini sans perdre pour cela son unité explique seul la multiplicité des consciences individuelles comme représentant la Raison ; division et multiplicité qui constituent l'existence même du Monde[1].

Maintenant si c'est non Dieu, mais le Verbe, le Verbe extérieur à Dieu qui est à l'origine du Monde, le Verbe cependant est l'expression directe et immédiate de Dieu, il est inséparable de Dieu même, et le Christianisme admet, allant plus loin encore et voulant supprimer tout ce qui peut séparer le Verbe de Dieu, tout ce qui dans l'extériorisation qui

1. *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* Sechste Vorlesung, p. 479-482.

le caractérise, le rend encore en quelque mesure étranger à l'intimité de Dieu, le Christianisme admet un acte d'amour supérieur sans doute à toute intelligibilité, à toute Raison, grâce auquel s'efface cette distinction qui, dans le Verbe, rend Dieu extérieur à lui-même, un acte d'amour qui consomme l'union définitive du Verbe et de Dieu, un acte grâce auquel la Forme et l'Existence se compénètrent, au lieu de demeurer éternellement séparées. Mais cette possession de Dieu, dans sa profondeur intime, par le Verbe, assure maintenant l'union, l'identification même de l'homme, c'est-à-dire du Monde avec Dieu. Dans le Verbe — auquel il peut, auquel il doit atteindre, car c'est là son but même — l'homme communie avec Dieu. Et le Verbe est bien, ainsi, l'intermédiaire ou le Médiateur entre le Monde et Dieu [1].

Ainsi se trouve définitivement vaincue l'erreur du dualisme, et c'est justement le triomphe et la Vérité du Christianisme d'avoir assuré à l'homme la possibilité de la vie en Dieu ; d'avoir constitué, en face du dogme cruel du péché, l'admirable dogme de la rédemption [2].

Quant à la lettre même du Christianisme, à sa vérité historique, par exemple l'apparition de Jésus de Nazareth, comme premier Fils de Dieu, comme représentant du Verbe et à la nécessité de son intermédiaire pour la communion en Dieu, elle est parfaitement acceptable pour le philosophe si on l'entend comme il faut, car il est certain que, le premier, Jésus a eu la claire intuition de cette Unité profonde qui relie l'homme à Dieu, quand il prend conscience de son existence absolue, de son existence purement spirituelle, quand il affirme en lui cette existence, quand il s'identifie au Verbe ; et il est non moins certain que c'est sur les assises de cette véritable révélation qu'est étagé tout l'édifice moral de la conscience moderne. Il est vrai de dire

1. *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*. Dritte Vorlesung, p. 441-444, et Zehnte Vorlesung, p. 540-544.
2. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Siebente Vorlesung, p. 97-100 et Dreizehnte Vorlesung, p. 190-191.

par conséquent que c'est par l'intermédiaire de Jésus que les hommes peuvent communier en Dieu[1].

C'est dans ce que lui-même a appelé sa *Théorie de la Religion (Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre)* que Fichte a exposé ces idées.

On peut y distinguer deux aspects, l'un suivant lequel est établie *d'abord* la distinction entre le Verbe et Dieu, entre l'affirmation de l'Absolu et l'existence de l'Absolu, *ensuite* la relation du Monde et du Verbe, la dépendance du Monde à l'égard du Verbe ; l'autre où Fichte revenant sur la distinction du Verbe et de Dieu s'efforce de découvrir un point de vue supérieur auquel la dualité du Verbe et de Dieu disparaît, où le Verbe se trouve, en somme, confondu avec Dieu même dans une indivisible unité : c'est ce que Fichte appelle la théorie de l'Amour ou la Béatitude.

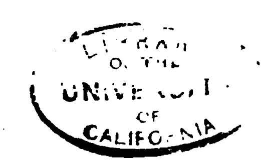
En ce qui concerne le premier point Fichte tient pour admis — et ceci a son importance, car il en ressort clairement qu'il n'y a point là, dans sa pensée, une nouveauté, mais comme nous le montrerons plus loin, une simple conséquence des principes déjà établis, et comme la conclusion naturelle du système — la distinction de ce qu'il appelle ici l'*Être pur* (qui n'est pas du tout pour lui, nous le verrons, l'Être du Dogmatisme qu'il rejette, mais bien au fond le premier des trois principes du système, le principe absolument absolu) et de la Réflexion, de la Raison, du Savoir qui *affirme* l'existence de cet Être, affirmation qui pose l'être en dehors de l'Être, qui l'extériorise en quelque sorte dans le concept qui le représente. Cette affirmation de l'Être pur, de l'Absolu, remarquons-le, s'oppose à l'Être pur, à l'Absolu, car en posant l'Être pur ou l'Être absolu, elle le nie puisqu'elle y introduit la relativité, puisqu'elle le pose comme relatif à elle-même. Et par là il devient évident que cette affirmation ne retient pas de l'Absolu l'existence même,

1. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Sechste Vorlesung, p. 482-484.

que cette existence demeure extérieure à elle. Cette affirmation n'est qu'une simple réflexion, et cette réflexion comporte, aux yeux de Fichte, la division à l'infini de l'Être qu'elle représente : l'Être ou l'Un qu'elle pose est purement formel, c'est l'Être ou l'Unité d'un concept, et cet Être, cette Unité-là peut se multiplier à l'infini sans jamais se perdre. C'est cette Unité, forme de l'Absolu, qui est la base commune et le but idéal des consciences, et Fichte s'explique ainsi la production du Monde : le Monde n'est, au fond, pour lui, que la série des réflexions impliquées dans cette Réflexion première et absolue, qui, portant en elle-même sa négation, exige, pour être entendue, tout ce mouvement de la dialectique qu'est la théorie du Savoir, et, dont le Monde n'est, en somme, que l'expression. Le Monde est l'œuvre du Concept, ce mot profond est de Fichte. Entendons d'ailleurs par ce Concept, le Concept qui constitue l'Acte même de la Raison (l'affirmation de l'Unité absolue) et dont la Religion a fait le Verbe[1].

Si maintenant on examine quel est, à ce premier moment, la relation que Fichte établit entre l'Être pur et la Réflexion absolue, l'Affirmation absolue, d'un mot la Raison, entre Dieu et le Verbe, cette relation pour lui est la suivante : il est impossible d'établir entre l'Affirmation ou la Réflexion absolue et l'Absolu un rapport qui ferait dépendre de l'Absolu la production de la Réflexion ou de la Forme : car ce qui est primitivement donné, ce qui est à la base de nos consciences ce n'est pas du tout l'Absolu même, mais bien cette Réflexion ou cette Forme : elle est *notre* point de départ et c'est seulement par rapport à elle que nous posons l'Absolu, et qu'en le posant nous la lui opposons. En d'autres termes, *notre* point d'origine — au delà duquel nous ne pouvons remonter sans contradiction, ce n'est pas l'Être pur (sous réserve toujours de ce que Fichte entend par ce mot) c'est la

1. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Dritte Vorlesung, p. 441-442 et Vierte Vorlesung, passim en particulier, p. 447-452 et 454-458.



Réflexion pure, c'est la forme de la Raison. Il y a pour nous dans cette production de la Réflexion un commencement absolu, un acte de la Liberté. Maintenant si l'acte de la Réflexion absolue est un acte de la Liberté, si par conséquent la production de son existence ne dépend de quoi que ce soit de posé avant elle (comme serait la position de l'Être pur ou de l'Absolu), il n'en reste pas moins vrai que cette existence *une fois posée,* c'est-à-dire l'existence de la Réflexion une fois admise elle ne peut se concevoir que dans et par sa relation avec l'Être pur, avec l'Absolu. La Réflexion absolue n'est, en effet, que l'affirmation de l'*Absolu,* elle suppose donc l'Absolu comme son objet même et elle se l'oppose comme ce dont elle sort.

Et ainsi elle est sans doute extérieure à l'Absolu, mais elle est la représentation même de son existence, et comme sa révélation : elle n'est pas l'Absolu, mais elle lui est formellement identique, elle est l'image ou la manifestation de l'Absolu dans la conscience.

A ce point de vue Fichte reconnaît donc au Verbe (à cette affirmation de l'Absolu) une existence par soi, et lui confère une absoluité, il ne fait pas du tout du Verbe une dépendance, une création de Dieu qui relativiserait nécessairement le Verbe en le subordonnant à Dieu, et c'est pourquoi il attribue au Verbe la contemporanéité avec Dieu, l'existence éternelle en face de l'existence de Dieu.

Mais il reconnaît en même temps que ce caractère d'absoluité qu'il confère au Verbe est l'absoluité d'une pure Forme, et il donne à cette Forme pour contenu nécessaire, pour objet, l'existence même de l'Absolu, de Dieu ; ainsi, si le Verbe est dans sa *forme* un Absolu, il est dépendant dans son contenu, car ce contenu est pour lui quelque chose de déterminé, de nécessaire, il ne peut être que l'existence absolue, que Dieu[1].

1. *Die Anweisung zum seligen Leben.* Dritte Vorlesung, p. 439-440, 442. Vierte Vorlesung, 449-450, 458. Achte Vorlesung, 508-509.

Mais ces idées que Fichte expose dans sa *Théorie de la Religion* qui est comme l'aboutissement du système, ne sont pas du tout, dans sa philosophie, quelque chose de nouveau et comme un coup de théâtre, qui, au terme du système, viendrait en modifier brusquement le sens et nier en quelque sorte toute la vérité de la *Théorie de la Science*. Si l'on y prend garde, elles sont au contraire l'achèvement, l'achèvement naturel et nécessaire de la *Théorie de la Science ;* car elles ferment le cercle qu'avait ouvert l'exposition des principes, elles nous ramènent, en somme, à ces principes, et l'on se souvient que pour Fichte cet « épuisement » d'un principe est la marque, la preuve de sa vérité.

Nous disons que cette *Théorie de la Religion,* cette théorie des rapports de Dieu et du Verbe, ou de l'Absolu et du Savoir, de la Réflexion originaire, nous ramène aux principes du système. Il convient, en effet, de remarquer que le rapport établi ici par Fichte entre Dieu et le Verbe est exactement celui qui résultait de l'exposition des deux premiers principes. Le premier principe, absolument absolu, demeurait en quelque sorte perdu dans sa propre existence, il dépassait toute relation et toute conscience ; il échappait à toute détermination, il était purement et simplement dans toute la plénitude (pour nous, dans tout le vide) de son absoluité, de son infinité. Et c'est là pour Fichte ce qui est le caractère même de Dieu.

Le second principe, au contraire, portait précisément tous les caractères que Fichte reconnaît au Verbe.

1° Il était absolu, mais seulement quant à sa forme.

2° Il était dépendant dans son contenu ou dans sa matière et dépendant par rapport au seul principe posé avant lui, au principe absolument absolu ; et nous retrouvons ici justement la relation que Fichte établit entre Dieu et le Verbe.

3° Ce principe contenait en lui-même sa propre négation, il posait l'Être comme Non-Être ; et nous avons montré ailleurs ce qu'il fallait entendre par là ; le second principe était, au fond, le principe de la Réflexion, laquelle contient en

elle-même sa propre négation, sa propre limitation, car, en se posant, elle s'oppose au premier principe, au principe de l'existence absolument absolue, et ainsi tout à la fois elle pose et nie en elle l'existence, elle affirme le non-Être. Or, cette affirmation, par le second principe, de l'existence du Non-Être, c'est précisément celle qui appartient au Verbe ou à la Forme qui tout à la fois est et n'est pas, et qui, en affirmant l'existence de l'Absolu, le nie puisqu'elle le pose *par rapport* à elle ; qui par suite pose en quelque sorte une existence, un être, en dehors de l'Être même, un être qui n'est pas l'Être.

De plus, et en raison même de cette contradiction interne qui le caractérise, le second principe imposait la forme même d'un troisième principe, d'un principe de conciliation des opposés ; et si, sans doute, ce troisième principe restait encore absolu (principe) dans son contenu, dans la détermination même de la conciliation, il n'en restait pas moins qu'en posant comme nécessaire la forme de la conciliation, le second principe engendrait le troisième; or, si on reconnaît que le troisième principe est pour Fichte le principe générateur de la *Théorie de la Science* tout entière, le principe d'où naît à la fois la sphère de la connaissance et la sphère de l'action, c'est-à-dire, en somme, l'ensemble de l'expérience, il devient clair que c'est dans le second principe que se trouve impliquée la genèse même de tout le Savoir, la genèse même du Monde, et nous retrouvons là cet attribut qui fait du Verbe le créateur du Monde.

Maintenant il convient ici de faire une remarque : l'Être tout formel de la Réflexion, qui est le principe du Monde, est sans doute par opposition avec l'Être pur de l'Absolu, un Non-Être.

Mais cette opposition n'est pas donnée primitivement, elle n'éclate qu'au terme de la dialectique, quand la Réflexion a pris conscience d'elle-même comme pure Réflexion, quand la conscience a pris conscience du caractère formel de l'Unité qui constitue son fond ; mais jusque-là et précisément

parce que cette Réflexion est, pour la conscience humaine, un absolu, un point d'origine, elle prête à l'être de la Réflexion, la réalité ; c'est même la seule réalité qu'elle admette, l'objectivité, car elle n'admet rien que par *rapport* à elle. Tout ce qui est relatif à cette Réflexion, à l'Affirmation pure et ce qui n'entre pas en relation avec elle, ce qui est par rapport à elle un pur absolu, elle le rejette comme un Non-Être.

En d'autres termes ce qui est réel *pour nous*, c'est ce qui constitue le Savoir, le Savoir théorique ou pratique, ou plus simplement c'est la Raison et tout ce qu'elle produit. La Raison est l'Absolu *pour nous*, c'est notre affirmation de l'Absolu ; mais c'est une pure Forme ; et à cet Absolu pour nous s'oppose l'Absolu en soi qui nous dépasse. C'est précisément pour n'avoir pas compris la nécessité de cet intermédiaire de la Forme ou de la Réflexion, d'un Absolu relatif, d'une Unité ou d'un Être divisible, entre l'absolument Absolu, l'Absolu en soi et le Monde que le Dogmatisme a échoué dans sa tentative; et le passage qu'il prétend opérer directement entre l'Absolu et le Relatif, entre la Substance et l'Accident comme le fait Spinoza est véritablement contradictoire. Fichte reconnaît ici au point de vue humain, — car au point de vue idéal, au point de vue divin, son système est bien un monisme,—la nécessité du dualisme qui pose en quelque sorte deux Absolus : l'Absolu pour nous, l'Absolu de la Réflexion pure, et l'Absolu en soi, l'Un-Absolu, le second et le premier principe, le Verbe et Dieu. Jamais sur ce point la pensée de Fichte n'a varié. Cette idée est, au fond, celle qui préside à la constitution même des principes dans la *Théorie de la Science*, elle est l'idée qu'il retrouve comme la conclusion des fondements du Moi théorique, quand arrivé au terme de sa déduction et ayant atteint la Réflexion pure de tout objet, la Forme même de la Raison, il se trouve forcé d'opposer à cette Forme de la détermination pure le pur Indéterminé, l'Infini, qui en lui-même échappe à toute conscience, et dans lequel il faut voir

en fin de compte, cet Absolu, cet Être pur qui dépasse le Savoir, mais qui est la réalité même que réfléchit le Savoir.

Et c'est toujours cette idée qu'exprime encore l'*Exposition* de 1801, cet admirable commentaire des principes, quand elle parle précisément du dualisme qui est le point de vue, non de l'Idéal sans doute où le monisme est vrai, mais du réel, du point de vue de la connaissance humaine; c'est cette idée qui est le thème dans cette même exposition, de cette déduction obscure mais pénétrante, où il s'agit de montrer comment l'Être pur qui dépasse le Savoir, l'Absolu qui est aussi l'inconscient, s'oppose à la Réflexion absolue qui est à l'origine du Savoir, tout en étant le fondement même de la possibilité. Et c'est encore cette idée que les expositions postérieures de la théorie de la Science celle de 1804, celle de 1812, reprendront quand elles opposeront le Savoir, qui est le lieu de la conscience et qui sort de la Réflexion absolue à l'Absolu même, quand elles distingueront l'image de l'Être, ou son phénomène (*Escheinung*) de l'Être même, le Verbe qui manifeste Dieu de l'existence de Dieu.

Et ainsi apparaît la parfaite unité du système depuis l'origine et la conformité de la *Théorie de la Religion* avec les principes du système.

II. — *Le point de vue de l'Absolu: la Théorie de l'Amour.*

Cependant Fichte, dans sa *Théorie de la Religion*, ne s'en est pas tenu à ce premier point qui semble être la limite même de la conscience humaine, où le philosophe constate ce dualisme du Verbe et de Dieu, de la Forme absolue et de l'Existence absolue, il a prétendu franchir cette limite et réaliser cette identification du Verbe et de Dieu, de la Forme et de l'Existence absolue, qui est le point de vue de l'Absolu, qui réalise l'Unité absolue, le monisme pur. Et c'est cette réalisation qui constitue l'essentiel du second aspect qui caractérise la *Théorie de la Religion*, la doctrine de l'Amour ou de la Béatitude. Ce point de vue n'est plus d'ailleurs à proprement

parler, pour Fichte lui-même, un point de vue religieux, car la Religion est quelque chose d'humain encore, c'est un point de vue qui dépasse l'humanité, c'est le point de vue même de Dieu[1].

Le point de vue de l'homme c'est celui de la Raison, celui qui, partant de la Réflexion pure, de l'Affirmation absolue, s'oppose comme un autre Absolu, l'Existence pure, l'Acte indéterminé, infini, que précisément elle affirme et par là même détermine. A ce point de vue, et précisément parce que la Réflexion pure est son point de départ, son commencement absolu, on ne peut concevoir que cette Réflexion puisse en quelque manière appartenir à l'Absolu même, ne faire qu'un avec lui, car elle apparaît comme extérieure à lui et comme indépendante de lui.

Mais Fichte reconnaît que cette impossibilité tient uniquement à *notre limitation*, au fait que *pour nous*, la Réflexion absolue est le seul point de départ, l'immédiateté de l'Absolu échappant aux prises de la conscience[2]; et il admet un point de vue, le point de vue de l'Absolu, pour lequel cette impossibilité n'existerait pas, pour lequel le Verbe ou la Réflexion pure serait comme une émanation immédiate de Dieu, de l'Absolu; où il y aurait entre le Verbe et Dieu une véritable pénétration, une identification. « Entre l'Absolu ou Dieu et le Savoir, dit Fichte, à la racine même de son existence (c'est-à-dire dans le Verbe ou la Réflexion pure), il n'y a pas de séparation; ils se pénètrent entièrement[3]. » Et un peu plus loin: « Dieu même, c'est-à-dire l'essence interne de l'Absolu, que seule notre limitation sépare de son extériorisation de sa révélation, ne peut détruire cette fusion absolue de l'essence et de sa Forme; car cette extériorisation de l'Être dans la Forme, qui n'apparaît comme un *fait* et comme un *accident* qu'à première vue, à une vue qui se borne au fait n'est pour la pensée vraie,

1. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Zehnte Vorlesung, p. 539-542.
2. *Ibid.*, Dritte Vorlesung, p. 442. Vierte Vorlesung, p. 452.
3 *Ibid.*, Dritte Vorlesung, p. 443.

seule décisive, en aucune manière un accident, mais puisqu'elle est, et qu'autrement elle ne pourrait pas être, *il faut qu'elle soit une conséquence nécessaire de l'essence interne de l'Absolu.* C'est donc conformément à l'essence interne de Dieu que cette essence interne est inséparablement liée à sa Forme, qu'elle est entrée dans la Forme, et on peut dire, donnant son sens fort à la parole de saint Jean : « Au commencement, absolument en dehors de toute possibilité du contraire, de tout arbitraire, de tout accident et, par suite, de tout temps, fondée sur la nécessité interne de l'Être divin était la Forme (ou le Verbe) ; cette Forme était en Dieu, elle était Dieu même et Dieu s'extériorisa en elle, tel qu'il était en soi[1]. »

Cette compénétration de Dieu et du Verbe est sans doute un point de vue qui dépasse notre Raison, un point de vue supérieur à celui de la Réflexion pure et qui, pour la Réflexion, est inintelligible ; cependant cette compénétration est au fond la condition même de l'union du Monde avec Dieu, de cette union qui demeure le but idéal car seule elle réaliserait le monisme, l'Unité qui est le principe du système ; en effet, aussi longtemps que le Verbe reste extérieur à Dieu, le Monde qui est son produit demeure en somme étranger à Dieu,et la réalisation de l'Absolu, de l'Infini, qui est l'exigence même du Devoir reste incomplète ; c'est seulement quand Dieu et le Verbe ou la Forme se pénètrent, que l'homme, que le Monde, en réalisant le Verbe, réalise Dieu, se confond avec Dieu. A ce moment la Forme ou la Raison et l'Absolu sont véritablement identifiés : mais l'acte qui accomplit cette union n'est plus un acte de la Raison, c'est au contraire un acte devant lequel la Raison s'efface, c'est au fond l'acte mystérieux et mystique de l'Amour. L'Amour est ainsi le lien qui, pour Fichte, unirait le Verbe, c'est-à-dire au fond l'homme à Dieu, suppléant à l'insuffisance de notre Raison et dépassant ses propres limites. A ce point de vue supérieur au

1. *Die Anweisung zum seligen Leben.* Achte Vorlesung, p. 510.

au Savoir et devant lequel disparaîtrait le Savoir (de la conscience) l'homme posséderait Dieu lui-même, s'identifierait avec lui : la possession de Dieu serait le Souverain Bien, un bien tout spirituel et elle procurerait une jouissance qui n'a plus rien de commun avec le plaisir, la Béatitude[1].

Déjà dans la Morale nous avons vu Fichte distinguer t ois points de vue et comme trois profondeurs dans la réflexion de l'Esprit sur lui-même : le point de la pure jouissance où l'homme, réfléchissant sur l'instinct, prenait pour règle de sa conduite la loi même de la Nature ; le point de vue de la Volonté, où l'homme réfléchissant sur sa propre activité comme distincte de la Nature, prenait pour règle de sa conduite le principe même de cette activité, la Volonté ou la Liberté, mais la Liberté ou la Volonté qui ignore sa loi, la Volonté capricieuse, le libre arbitre ; enfin le point de vue de la Moralité où réfléchissant sur sa Liberté, l'homme prend conscience de la loi qui la détermine et devient sujet du Devoir, où il est, non plus comme Kant le pensait, une fin en soi, mais un simple instrument pour la réalisation du but de la Moralité, pour la réalisation de la Raison dans le Monde ; mais ici, au terme du système, après avoir exposé la théorie de la Religion, Fichte distingue encore ces deux points de vue nouveaux : le point de vue religieux où la Moralité a sa conséquence, où la communauté des Saints, où l'Unité des esprits dans l'Esprit, dans le Verbe est réalisée, où s'accomplit la parole du Christ : « Ton royaume (c'est-à-dire le règne de Dieu) viendra. » Et enfin au-dessus du point de vue religieux, au-dessus de toute réflexion, le point de vue supra-humain, le point de vue de la Vérité absolue où le Monde n'est plus seulement dans le Verbe, l'expression adéquate, la représentation parfaite de Dieu, où il s'identifie à Dieu même, où il possède Dieu. Et c'est le point de vue suprême, le point de vue de l'Amour et de la Béatitude[2].

1. *Die Anweisung zum seligen Leben.* Zehnte Vorl., p. 539-542.
2. *Ibid.* Fünfte Vorlesung, p. 465-475.

Mais il semble qu'avec ce dernier point de vue la philosophie de Fichte perde sa base et que cet acte d'amour mystique où la Raison s'anéantit doive aussi ruiner le système qui prétend être le système même de la Raison humaine.

En d'autres termes, il semble que Fichte, en renonçant au dualisme de la Réflexion absolue et de l'Absolu où il s'était d'abord tenu comme sur le terrain même de la Raison humaine, compromette l'immanence de son système et aboutisse à je ne sais quel acte de transcendance qui en serait le désaveu. C'est là une contradiction grossière qui n'a pas échappé au regard pénétrant de Fichte et, si on va jusqu'au fond de la pensée du philosophe, on s'aperçoit que cet acte, où il semble tout d'abord que la *Théorie de la Science* rencontre un écueil, une pierre de scandale devant laquelle elle va se briser, est, en définitive, le triomphe du système, le retour à son principe absolument absolu.

D'abord Fichte ne nie pas l'opposition des deux points de vue, le point de vue de l'homme et le point de vue de Dieu ; l'un est le dualisme, l'autre le monisme ; l'un admet en quelque sorte deux Absolus : la Réflexion absolue, origine de la conscience et son point de départ, l'Absolu *pour nous*, le *fait absolu*, — l'Absolu en soi que précisément la Réflexion absolue suppose et s'oppose. L'autre affirme l'Absolu en soi, l'Un-Absolu ; il ne cherche pas à établir entre eux un impossible compromis, il avoue que du point de vue humain on ne peut s'expliquer et expliquer le point de vue de l'Unité pure, le point de vue auquel l'Absolu et la Forme de l'Absolu, l'Affirmation absolue sont identiques, car ce serait pour notre Savoir se répudier en quelque sorte lui-même[1] ; mais il prétend établir que cette renonciation de l'homme à soi-même est au fond le but de la philosophie, que le Savoir né de la Réflexion n'a pas de valeur en soi et absolument, qu'il n'a de valeur que parce qu'il est le moyen, le seul moyen par lequel l'Absolu arrive à la manifestation de soi-même. Le terme du Savoir consiste en

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1812. Nachgel. Werke, II, p. 327-337.

somme pour la Réflexion pure à prendre conscience de sa relativité, à détruire l'idole de l'Existence absolue qu'elle s'attribuait d'abord et par conséquent à se renier elle-même en quelque manière, à s'effacer devant ce qui est absolument; mais pour que cette reconnaissance de l'Absolu fût possible, il fallait précisément avoir traversé la Réflexion, avoir traversé le Savoir, il fallait que le Savoir se fût élevé à la conscience de ce qu'il est: une Réflexion. Et c'est par ce biais que Fichte échappe à l'erreur du Dogmatisme qui, posant de prime abord l'Absolu, demeure au fond incapable d'en sortir, de poser en dehors de l'Absolu le Monde, et qu'il évite ainsi l'écueil de la transcendance en faisant de l'existence du Savoir la condition de la réalisation de l'Absolu. Fichte ne pose pas directement et « en soi » l'Absolu: cette possession primitive et immédiate de l'Absolu est un défi à la Raison, car elle repose sur le vide: l'homme n'est pas originairement identique à Dieu; mais Fichte part du concept de l'Absolu de l'Affirmation absolue, comme du seul point de départ possible pour l'homme; comme du seul Absolu qui lui soit donné; et c'est par l'intermédiaire du Concept, de l'Affirmation et parce que cette Affirmation porte en soi sa négation, parce qu'en somme elle se détruit elle-même, que se révèle ensuite l'Absolu véritable[1].

Cependant la coexistence de ces deux Absolus qui ne sont rien d'autre que les deux premiers principes de la théorie de la Science (le second principe étant absolu quant à sa *forme* seulement) qui constitue le dualisme, n'est pas, comme il pourrait le sembler d'abord, inintelligible, car Fichte a établi entre ces deux Absolus une distinction qui rend leur existence simultanée possible sans contradiction, et cette distinction c'est que l'Absolu de la Réflexion n'enferme pas en lui l'*existence*, qu'il est une pure Forme, et que par suite il admet, en face de lui, un autre Absolu, un

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1804. Nachgel. Werke II, IV Vortrag, p. 117-118.

Absolu véritable, dont celui-là n'est que la représentation ou le concept ; et le concept de l'Absolu n'a plus alors de sens qu'en tant qu'il révèle par sa propre insuffisance, l'Absolu véritable.

Fichte a longuement développé ces idées dans la *Théorie de la Science* de 1804 qui est comme une explication de la théorie de l'amour, et la preuve que cette théorie est, à ses yeux, le triomphe et l'achèvement de son système, le retour à l'Unité absolue du premier principe.

« Le résultat général de ma doctrine, écrit ici Fichte, est le suivant. Le Savoir de la conscience (le Savoir né de la Réflexion) n'a pas son fondement en lui-même, mais dans un but absolu, et ce but c'est que le Savoir ou la Vérité absolue *doit être*. Ce but est ce qui pose et détermine tout le reste, et c'est seulement en atteignant ce but, qu'il atteint sa véritable destination. C'est seulement dans le Savoir absolu que se trouve la valeur, tout le reste est sans valeur. C'est à dessein que j'ai dit le Savoir absolu et pas la *Théorie de la Science* — in specie — car elle n'est, elle, que le chemin qui y conduit, elle n'a que la valeur d'un moyen ; en soi, elle n'a aucune valeur [1]. » Et Fichte ajoute presque immédiatement ce qui donne à ce passage tout son sens : « il est remarquable que cette doctrine qui, pour notre siècle, est une nouveauté, est précisément l'antique doctrine du Christianisme, — doctrine dont le sens remonte sans doute encore plus haut et suivant laquelle l'homme atteint à la vie éternelle, à la possession de cette vie, de sa paix et de sa béatitude [2] ».

Ce passage est très important : d'abord par cette comparaison qui mérite d'être retenue comme un aveu et qui éclaire le sens de la doctrine ; puis par la distinction de la *Théorie du Savoir in specie,* comme dit Fichte, et du Savoir absolu. Il ressort, en effet, de ce texte, non seulement que

1. *Die Wissenschaftslehre*. XXV Vortrag, p. 290-291.
2. *Ibid.*, id., p. 291.

la *Théorie de la Science* tout entière, c'est-à-dire le Monde de notre connaissance et de notre action, n'a pas, en soi-même, d'existence absolue, et que l'Absolu véritable doit être posé en dehors d'elle dans ce qui est à la fois son but et son fondement absolu; que par conséquent toute sa valeur et tout son rôle consistent dans la réalisation de ce but *extérieur* à elle (c'est-à-dire au f[illegible] que la position de cet Absolu est le fruit de sa propre négation, de sa propre destruction) mais encore que cet Absolu que Fichte revêt de noms divers et qu'il appelle souvent l'Être et même la Substance, n'a pour lui rien de commun avec l'Être ou la Substance du Dogmatisme; que son vrai nom c'est encore Savoir, non plus le Savoir tout formel de la Réflexion, mais le Savoir absolu, le Savoir où la forme est identique à son contenu, le Savoir de l'Absolu, c'est-à-dire que l'Absolu n'est, au fond, pour lui rien d'autre que l'Esprit absolu, que le Sujet pur, le Sujet-Objet du premier principe.

Et sur ce point capital, car il est la clé du système, Fichte s'étend avec insistance dans cette théorie de 1804. Il repousse comme l'idole de la vieille métaphysique l'Absolu Substance ou Être ; l'Absolu c'est pour lui l'acte supérieur à toute relation et à toute détermination qui pose dans une indivisible Unité, l'identité de l'Objet et du Sujet, c'est le principe absolument absolu du système; et de ce principe qui est pour lui le fond même de l'Esprit il fait par une complaisance de langage qui, nous le verrons tout à l'heure, se justifie, l'Être ou la Substance de Dieu, complaisance fâcheuse d'ailleurs et qui a pu contribuer à faire croire à une modification de sa pensée[1]. Or, si l'on veut bien remarquer que la *Théorie de la Science* proprement dite sort non de ce principe absolument absolu qui, pour elle, demeure quelque chose qui la dépasse, mais du second principe, du principe de la Réflexion qui enferme en lui le

1. *Die Wissenschaftslehre*, I Vortrag, p. 93-97 ; II Vortrag, p. 98-101.

Non-Être, on comprendra *en premier lieu* que par rapport au principe absolument absolu, le Savoir proprement dit soit justement un Non-Être, qu'après être apparu comme ayant valeur d'existence parce que c'est en lui que naît la conscience, qu'après avoir refusé — toujours pour la même raison, parce que nous sommes en lui et qu'il est pour nous ce qui est — l'Être à ce qui est hors de lui, c'est-à-dire en somme à l'Absolu même, il doive, en fin de compte, quand il s'est compris lui-même, quand il s'est réfléchi, reconnaître sa non-existence par rapport au principe absolument absolu et par suite attribuer à ce qui lui paraissait un Non-Être parce qu'il échappait à toute relation avec lui, l'Être véritable, l'Existence absolue et en soi. Ainsi se confirmerait ce que Fichte avait déjà dit dans son *Exposition de* 1801, que l'Absolu était par rapport au Savoir (au Savoir de la Réflexion) Non-Être du Savoir, c'est-à-dire *Être* pur, — ce qui explique et justifie l'attribution à l'Absolu de l'*Être* — et encore que c'est sur un Non-Savoir que le Savoir repose, — et enfin qu'au point de vue de la vérité absolue (qu'il appelle le point de vue du pur Moralisme), c'est le Savoir qui justement n'est pas, et le Non-Savoir (le Non-Savoir de la Réflexion) ou l'Être pur qui est l'absolue réalité. On comprendra, *en second lieu*, le caractère tout immanent et nullement transcendant du passage du Savoir à l'Absolu ; car enfin, si l'Absolu n'est en définitive que le principe absolument absolu qui, tout en dépassant le Savoir de la conscience, est cependant le principe même de sa possibilité (l'Unité et l'Identité réelle qui sont à la base de la conscience), on ne peut pas dire qu'en atteignant ce qui la dépasse le Savoir sorte de lui-même, puisque c'est au fond sa réalité et sa vérité absolue qu'il atteint : et ici reparaît précisément ce paradoxe de la philosophie de Fichte qu'est l'acte de l'amour : ce qui constitue le fond absolu du Savoir, l'Absolu même, c'est la négation de la forme consciente du Savoir comme absolue; le fondement absolu du Savoir nie la forme de la conscience, et la lumière de l'Absolu ne

brille qu'où s'éteint la conscience qui cependant le réalise.

Ce qu'il faut bien comprendre, en effet, et ce qui est pour Fichte la justification de cette théorie de l'amour, c'est que l'Absolu tel que le définit le premier principe, l'Absolu qui dépasse toute conscience ne peut être cependant saisi « en soi » et isolément, il n'est pas suspendu dans le vide, il ne peut être posé qu'à travers la conscience et comme son but infini, inaccessible ; il ne peut être posé qu'à travers ce qui le contredit : et si la conscience, pour réaliser cet Infini et précisément en tant que cet Infini nécessairement la dépasse, en arrive à se détruire elle-même, du moins pour pouvoir se détruire fallait-il encore qu'elle se fût d'abord posée. En d'autres termes, l'Absolu ne peut être posé directement en soi et comme immédiatement, il ne peut être posé que par nous et par une négation, par la négation de nous-mêmes, par la négation de ce qui constitue la forme de notre conscience[1].

Si l'on appelle avec Fichte cette construction de l'Absolu par la conscience, la construction de l'inconstructible (c'est-à-dire de ce qui par essence dépasse la forme de la construction, la Réflexion ou le Concept), on comprend donc ce que Fichte a voulu dire quand il affirme que « l'évidence de l'Absolu qui se suffit à lui-même n'est que la négation de la construction comme telle ; qu'elle pose précisément l'inconcevabilité de l'inconcevable, rien de plus ; et qu'elle la pose par la destruction du concept ; destruction qui, à son tour, implique la position même du concept ; qu'ainsi apparaît clairement la nécessité de l'union inséparable du Concept et de l'Inconcevable » d'où la formule qui suit : « Si l'Absolu, l'Inconcevable doit arriver à la lumière comme ce qui se suffit à soi-même, il faut que le Concept soit détruit, et, pour pouvoir être détruit il faut qu'il soit d'abord posé, car c'est seulement devant la destruction du Concept que brille à la lumière l'Inconcevable,

1. *Die Wissenschaftslehre*. VII Vortrag, p. 148.

et « cette destruction du Concept par l'évidence, cette autoproduction de l'Inconcevable c'est précisément la construction de l'inconstructible, la construction de l'Absolu qui est à la base du Savoir [1]. »

Ainsi l'Absolu ou l'Inconcevable ne peut être posé que par rapport au Concept qui s'y mesure, et cette inconcevabilité est, aux yeux de notre conscience, sa seule qualité. Seulement, une fois le Concept détruit, cette inconcevabilité de l'Absolu doit disparaître, puisqu'elle est toute relative au Concept ; de négatif qu'il était (la négation ou la limitation du Concept), l'Absolu devient en quelque sorte positif et son caractère est alors celui de l'auto-suffisance.

Si, maintenant, on remarque que le Concept ou la Réflexion est, en somme, pour Fichte, le principe même de tout le Savoir de la conscience, le sens de ces formules abstraites se précise. Ce qu'a voulu dire Fichte, c'est que l'existence du Monde de la conscience est nécessaire à la révélation de l'existence de Dieu, que c'est seulement à travers ce Monde et par lui, qu'en somme, Dieu se réalise et ainsi se confirme et se vérifie une des idées maîtresses de la *Théorie de la Science,* et en même temps disparaît le caractère paradoxal que cette idée semblait présenter d'abord : dans cette réalisation de Dieu par le Monde, il ne s'agit pas au fond, comme on pouvait le croire, de sacrifier Dieu au Monde, en faisant de Dieu un pur Idéal du Monde, il s'agit, tout au contraire, d'affirmer la Vérité absolue, l'absolue réalité de l'Idéal et de faire voir que, pour la réalisation de cet Idéal, le Monde ou le Savoir, en somme, n'est qu'un pur moyen : le Monde doit réaliser le Verbe, mais en réalisant le Verbe il réalise par là même Dieu, car le Verbe n'est que l'image ou l'expression de Dieu, et quand ce caractère purement formel du Verbe a été reconnu, l'acte suprême, l'acte d'amour, qui unit le Verbe à Dieu s'accom-

1. *Die Wissenschaftslehre.* IV Vortrag, p. 117.

plit : la pure Réflexion, la Réflexion absolue s'absorbe et se perd dans son Objet, dans l'Absolu même.

La théorie de l'Amour achève ainsi le système en fermant le cercle qu'il avait ouvert, en réalisant l'Idéal, en revenant au principe absolument absolu. Mais il ne faut pas oublier que, de l'aveu de Fichte, cette théorie de l'Amour est un point de vue qui dépasse le Savoir ou la Raison, c'est le point de vue de l'existence du premier principe, du principe absolument absolu, qui, fondement absolu du Savoir, est supérieur à tout Savoir, et c'est pourquoi l'homme n'y peut atteindre par la Raison, car il faut précisément, pour y atteindre, qu'il renonce à la Raison, et qu'il s'unisse à Dieu par l'Amour.

Le point de vue de la Raison demeure le point de vue du dualisme, non plus sans doute du dualisme de la Nature et de la Raison, — car, pour Fichte, la Nature a son but dans la Raison, et son progrès consiste justement dans la réalisation de la Raison en ce Monde ; identifier le Monde avec la Raison, produire la communion des esprits dans le Verbe, tel est le but nécessaire de la Morale, l'Idéal humain ; — mais du dualisme de la Raison comme pure Forme avec l'Absolu en soi, du Verbe et de Dieu ; et, pour la Raison, ce dualisme demeure irréductible.

Mais s'il en est ainsi l'opposition que nous avions constatée dans la Morale et dans la Religion entre Kant et Fichte est infiniment moins profonde qu'il n'apparaissait d'abord, et ce sont encore, en somme, les germes du kantisme qui se retrouvent ici, développés. Sans doute il reste vrai que Fichte a renoncé au dualisme de la Nature et de la Raison qui est un des caractères du kantisme et qu'il a établi au contraire la continuité entre la Nature et la Raison et il y a là entre les deux systèmes une différence essentielle et qui suffit à expliquer toutes les oppositions que nous avons constatées dans la Morale et dans la Religion. La Raison qui était, pour Kant, une forme vide, parce que la seule

matière possible pour nous, le Monde de l'expérience, la Nature, lui était hétérogène, se remplit pour Fichte d'un contenu et ce contenu c'est précisément le Monde, le Monde qui est jusque dans ses plus intimes profondeurs un produit inconscient de la Raison, et que la Réflexion doit élever à la hauteur de la Raison consciente : le Monde pour Fichte peut et doit devenir identique à la Raison. Mais ce qui apparaît ici c'est que Fichte n'a fait que reculer d'un degré le dualisme kantien : sans doute il n'oppose plus la Raison au Monde, mais c'est la Raison même qui, pour lui, se phénoménalise en quelque manière. La Raison et tout le contenu dont elle se remplit, c'est-à-dire le Monde même, n'a plus pour Fichte de réalité en soi, elle est une pure Forme, une Réflexion qui se diversifie à l'infini et, comme dit Fichte, elle est le Verbe : or, toute la valeur du Verbe est non pas en lui-même qui est une pure affirmation, mais dans l'Absolu qu'il affirme, dans un Absolu extérieur à lui, qui, en somme, s'oppose à lui. Nous comprenons ainsi d'abord ce qui fait la valeur du Verbe : il est la manifestation de l'Absolu ou la Forme de l'Absolu ; — et ce qui fait la valeur du Monde : le Monde sensible, qui est le produit de cette forme, est la réalisation du Verbe, de la Raison ; il s'identifie avec l'Absolu tel qu'il pénètre dans notre conscience, comme Forme, comme Affirmation ; mais, d'autre part, le Verbe ou la Raison en tant que pure Forme s'oppose à l'Absolu en soi et du point de vue de la Raison lui est irréductible, le Verbe est extérieur à Dieu. Pour résoudre cette opposition, ce dualisme de Dieu et du Verbe, Fichte imagine la théorie de l'Amour qui, par un acte dépassant au fond la Raison, unit le Verbe à Dieu.

Or, n'est-il pas visible qu'ici se retrouve l'esprit même du kantisme : au fond, pour Fichte comme pour Kant, Dieu ou l'Absolu ne pénètre pas en son fond dans la conscience humaine, c'est seulement sa *forme* qui nous est accessible et nous n'atteignons en définitive qu'à un pur formalisme : le Verbe est une expression de Dieu, et c'est

seulement cette expression que le Monde réalise[1]. Or, cette idée que le Monde ne réalise l'Absolu que symboliquement est l'idée maîtresse de la philosophie pratique de Kant et sans doute elle tient chez Kant à des raisons différentes (à la phénoménalité essentielle du Monde par rapport à la Raison absolue, à l'existence du pur intelligible), mais c'est la même idée qui revient ici chez Fichte. Et, d'autre part, c'est encore une idée de Kant que le recours à la foi (une foi d'ailleurs toute rationnelle) pour expliquer l'union pour nous inintelligible de Dieu et du Monde : or, l'union du Verbe et de Dieu, comme le résultat d'un acte qui dépasse les bornes de notre Raison, d'un acte d'Amour, qu'est-ce autre chose qu'une forme nouvelle de la même idée ?

Et ainsi nous retrouvons au terme de l'exposition du système la confirmation de la promesse que Fichte avait faite à son origine : « L'auteur de la *Théorie de la Science* a cru le savoir (savoir quel avait été le dessein de Kant, l'esprit du kantisme) et il a résolu de consacrer sa vie à exposer sous une forme d'ailleurs entièrement indépendante de celle de Kant la grande découverte de ce penseur, et cette résolution, il n'y faillira pas[2].

1. *Erste Einleitung*. Vorerinnerung, p. 419.
2. Kant avait déjà dit, lui aussi, dans sa *Religion dans les limites de la Raison* d'une manière formelle que l'Idéal moral du Monde n'était au fond rien d'autre que le Verbe, le Logos, le fils de Dieu et que le Verbe, co-éternel à Dieu, image de Dieu, but de la création et raison d'être des créatures était l'intermédiaire entre Dieu et le Monde.

LIVRE IV

LA SECONDE FORME DE LA PHILOSOPHIE

—

CHAPITRE PREMIER

LA DÉTERMINATION DU PROBLÈME

La théorie de l'Amour ou de la Béatitude épuise, semble-t-il, la tâche du philosophe, puisqu'elle réalise le principe même dont il était parti, puisqu'elle revient au principe un et absolument absolu, et qu'elle ferme ainsi le cercle même du système. Cependant Fichte n'a pas pensé qu'il pût s'en tenir là ; et après s'être élevé dans sa dialectique du Monde et par le Monde jusqu'à Dieu, il a cru nécessaire de revenir sur l'exposition de son système et, cette fois, de descendre de Dieu au Monde ; ou plutôt de considérer ce Monde, qui avait été l'instrument de la réalisation de Dieu, du point de vue même de ce Dieu qu'il a servi à réaliser. Dans cette tâche nouvelle on a vu un changement dans la pensée du philosophe et comme une seconde philosophie : une philosophie qui contredirait la première exposition du système puisqu'elle serait, en somme, une réhabilitation du Dogmatisme, puisqu'après avoir combattu avec l'énergie que l'on sait la prétention de déduire le Monde d'un

Absolu qui le dépasse, de se placer d'emblée dans l'Absolu en dehors de la conscience, et sans l'intermédiaire de la conscience, Fichte opérerait précisément ce saut, puis cette déduction dont il avait montré lui-même l'impossibilité.

Mais, à y regarder d'un peu plus près, Fichte ne s'est pas contredit d'une manière si grossière et cette prétendue seconde philosophie n'est au fond, dans son esprit, que le complément et comme l'achèvement nécessaire de la première exposition. Dans cette exposition le principe absolu apparaît, en définitive, comme un Idéal, qui doit être réalisé, et c'est précisément la tâche de la dialectique, la tâche même du philosophe ou plutôt, la tâche de l'esprit humain de réaliser cet Idéal; mais au terme de la dialectique où cet Idéal a été réalisé, il apparaît comme nécessaire au philosophe de considérer le Monde du point de vue de ce principe absolu, car si son système est vrai, il faut qu'il retrouve, de ce point de vue absolu, les idées sur lesquelles repose son édification; et ainsi cette dernière tentative loin d'être, dans l'esprit du philosophe, quelque chose de nouveau et d'étranger au système, n'en est que la contre-partie et comme la vérification.

Dès lors, tout ce qu'il y a d'étrange dans la nouvelle forme de l'exposition du système disparaît et tout ce qui faisait croire à une seconde philosophie vient, au contraire, confirmer la première. Au fond la transformation de l'exposition, la modification dans la terminologie qui a permis de croire à un changement de système et à une modification de la pensée de Fichte, n'est que la conséquence des conclusions auxquelles la dialectique, dans la théorie de l'Amour, avait abouti; et il faut, en fin de compte, reconnaître la justesse des paroles que prononçait le philosophe dans l'exorde de ses leçons sur l'*Enseignement de la vie bienheureuse*, « que les idées qu'il y professe sont toutes le résultat du développement du point de vue philosophique qu'il avait adopté dès le début de sa carrière, point de vue qui depuis

cette époque n'a subi de modification dans aucun de ses éléments[1]. »

Et, en effet, ce que nous a enseigné la théorie de l'Amour, ce qu'a démontré la *Théorie de la Science* de 1804, c'est qu'au fond le Savoir, — qu'il s'agisse de la connaissance ou de l'action, n'est pas la réalité absolue, s'il a d'abord pour nous l'apparence d'une réalité absolue et s'il ne pose de réalité que par rapport à lui, déniant la réalité à tout ce qui échappe à ses prises, et faisant au fond de tout ce qui le dépasse, c'est-à-dire, en somme, de l'Absolu même, un Non-Être — n'est cependant lui-même et dans la totalité de son contenu que le produit d'une pure forme, du Verbe, et qu'il n'a pas *en soi* d'existence. Au contraire, ce qui existe absolument, c'est précisément ce Non-Être de notre Savoir, qui dépasse notre Savoir ; dès que le Savoir, en réfléchissant, a pris conscience de ce qu'il est, il pose, en définitive, sa propre relativité par rapport à l'Absolu qui le dépasse, et il s'efface lui-même devant l'Absolu qu'il a révélé. Ainsi le Verbe qui est créateur du Monde, qui est la forme même du Savoir, finit-il, pour Fichte, par s'absorber en Dieu : il n'est plus extérieur à Dieu et comme séparé de lui, il est en Dieu même. Dieu devient ainsi la vérité du Verbe, et par le Verbe, dont il est l'expression, la vérité du Monde de la conscience : c'est donc comme expression de l'Absolu qu'à travers le Verbe le Monde acquiert sa valeur et sa vérité : détaché de Dieu, il n'a pas d'existence à proprement parler, il est une apparence sans réalité : toute la valeur du Monde consiste dans l'identification de l'homme avec le Verbe, parce que le Verbe est en définitive l'expression directe de Dieu, et que le Monde devient par là, lui aussi, l'affirmation immédiate de l'Absolu. Si la Moralité est dans le Monde la seule chose qui ait un prix absolu c'est parce qu'elle est précisément l'effort même de l'homme pour s'identifier au Verbe, à Dieu ; et si nous sommes forcés d'attribuer une existence et une valeur au Monde, c'est

1. *Die Anweisung zum seligen Leben.* Vorrede, p. 399.

justement et uniquement en tant qu'il est la sphère de nos Devoirs, le lieu de réalisation de l'Idéal moral.

Or ce point de vue, qui est la conclusion du système de Fichte, est précisément celui dont il part dans les nouvelles expositions de la *Théorie de la Science* et qu'il s'efforce de justifier. Mais au seuil de cette exposition Fichte fait une remarque capitale, car elle prévient justement l'objection, on pourrait presque dire, l'accusation qui pèse sur tous les écrits de cette seconde période, l'accusation d'avoir passé au Dogmatisme et d'avoir ainsi renié tout l'esprit de son système. Il semble, en effet, au premier abord, que dans cette seconde période, Fichte se soit proposé, après avoir atteint jusqu'à la hauteur de Dieu, de déduire de Dieu le Monde même, d'opérer ce passage direct de l'Absolu au relatif qui était précisément la pierre d'achoppement du Dogmatisme; mais un examen plus approfondi permet d'établir que telle n'est pas du tout la prétention de Fichte, et que le philosophe n'a rien abandonné de ce qui était le fondement de sa doctrine. C'est, en effet, dans la *Théorie de la Science* 1812 qu'il oppose la théorie de Spinoza à la sienne, et qu'il la combat comme la théorie du Dogmatisme parfait, Spinoza, dit-il, prétend partir immédiatement et directement de l'Absolu, et au fond il s'y perd, incapable d'en sortir ensuite pour poser en dehors de lui son affirmation même et ainsi il a beau saisir immédiatement l'Absolu et se confondre avec lui, être en quelque sorte l'Absolu même, il ne peut affirmer qu'il l'est, car il ne sait pas qu'il l'est : pour lui il n'y a pas de conscience possible. Tout au contraire et pour éviter cet écueil Fichte prétend partir non de l'Absolu, mais de son affirmation de son concept, car c'est seulement ainsi — comme pure Forme — que l'Absolu peut s'exprimer à notre conscience [1].

Cette affirmation avec la contradiction qu'elle implique, nous l'avons vu, et qui explique tout le développement ulté-

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1812, p. 327. Nachgel. Werke, II.

rieur de la conscience est pour nous la donnée primitive, le fait originel au delà duquel nous ne pouvons remonter, et dont nous ne pouvons faire abstraction sans renoncer à nous-mêmes, le fait qui est à lui-même sa propre garantie car c'est pour nous un absolu, c'est en lui et par lui que nous sommes ce que nous sommes ; ce qu'est cette affirmation nous l'avons vu ailleurs et Fichte nous le redit ici, c'est l'affirmation de l'Être dans ce qu'elle a d'absolu, dans l'abstraction de toutes les déterminations particulières c'est la Réflexion ou la Raison dans sa forme pure, c'est encore le Verbe.

Ainsi il ne s'agit point pour Fichte de partir de l'Absolu en soi, car l'Absolu *en soi* nous dépasse, il s'agit de partir de ce qui est absolu *pour nous*, c'est-à-dire de l'affirmation de l'Absolu, du Verbe ; et c'est du Verbe et non de Dieu que, dans cette seconde période, Fichte prétendra déduire le Monde, tandis que dans la première période il s'agissait pour lui de s'élever du Monde à la hauteur du Verbe [1]. Sur ce point et à chaque occasion Fichte s'est formellement prononcé : on voit donc que le philosophe ne s'est point du tout et à aucun moment converti au Dogmatisme, et qu'il n'a pas voulu, ce qui eût été pour lui un non-sens, déduire de l'Absolu en soi et le Verbe et le Monde. Cependant si le Verbe reste pour lui le point de départ de toute déduction de la conscience et de toute philosophie, Fichte a prétendu rattacher le Verbe à Dieu, montrer que le Verbe étant posé il était inséparable de Dieu. Or ce rapport de Dieu au Verbe, Fichte l'établit encore non pas du tout à la façon du Dogmatisme et en partant de Dieu comme s'il était possible pour nous de nous placer directement dans l'Absolu, mais suivant la Méthode critique en partant du Verbe (qui seul est notre donnée, la donnée de la conscience) et comme il dit par une inférence médiate (*vermittelter Schluss*) : et cette inférence consiste essentiellement à

1. *Die Wissenschaftslehre*, p. 327-337.

reconnaître que le Verbe ou la Raison qui est le point d'origine de notre conscience, étant une pure Forme, une pure Réflexion n'a point d'existence absolue, d'existence en soi, et qu'il implique au contraire comme absolue l'existence de l'Absolu qu'il affirme ; l'existence du Verbe suppose au fond l'existence du Dieu qu'il pose et qu'il exprime : l'affirmation de l'Absolu qui *pour nous* est distincte de l'Absolu, est *en soi* inséparable de son objet, de l'Absolu même ; le Verbe qui *pour nous* est extérieur à Dieu, est *en soi* identique à Dieu. Ainsi Fichte arrive à établir par le raisonnement l'unité et l'identité fondamentales de l'Absolu et de sa Forme, alors qu'aux yeux de la conscience l'Absolu était nécessairement séparé de sa Forme et que cette opposition constituait la loi même de notre conscience ; et il l'établit, non en se plaçant d'emblée au sein de l'Absolu, — ce qui dépasse le pouvoir humain, ce qui d'ailleurs rendrait inintelligible l'existence même d'un des termes de l'identité, le Verbe, puisque cette existence serait alors sans raison, l'Absolu se suffisant à soi-même — mais en partant précisément de cette existence et en montrant que cette existence réclame comme sa justification même la réalité de l'Absolu, que la Forme suppose le Fond.

Fichte prend soin d'ailleurs de préciser le caractère de cette démarche ; et pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur le sens qu'il lui attribue, pour éviter toute apparence de Dogmatisme, il nous prévient que le raisonnement, l'inférence, par laquelle nous tentons de rattacher le Verbe à l'Absolu comme à son principe, ne fait pas partie de la philosophie, qu'elle n'est en somme qu'une introduction à la philosophie et comme le postulat qu'elle implique[2]. Le principe de la philosophie, de la connaissance proprement dite, le principe d'où sort le Monde, c'est uniquement la Forme, la Raison, le Verbe, et la justification de ce prin-

1. *Die Wissenschaftslehre*, p. 333 et p. 344-45.
2. *Ibid.*, p. 344 sub fine.

cipe qui le rattache à l'Absolu, dépasse forcément les limites de la conscience, les bornes du Savoir.

Ainsi ce qui constitue l'objet de la *Théorie de la Science*, le contenu de la conscience (connaissance et action), d'un mot l'expérience, c'est, dans la seconde période aussi bien que dans la première, non pas l'Absolu *en soi*, qui dépasse la conscience et le Savoir, mais l'Absolu *pour nous*, l'Absolu *extériorisé* dans le Verbe.

Et le Savoir dans son développement tout entier, est simplement la prise en conscience du Verbe, l'intelligence de la divisibilité et du retour à l'Unité que, comme Forme ou Réflexion pure, il implique. Or c'est précisément la tâche propre de l'exposition qui va suivre de faire voir comment le Verbe en se développant et en se réfléchissant constitue l'ensemble des déterminations de la conscience, c'est-à-dire, en somme, le Monde de l'expérience et c'est uniquement de ce développement du Verbe que Fichte entend parler dans sa déduction du Monde ; ce n'est nullement d'un passage direct et immédiat de l'Absolu en soi à la conscience et, pour employer le langage du Dogmatisme, de la Substance à l'accident[1].

Mais, avant d'entreprendre cette tâche, il convient de la justifier brièvement. En effet, si dans la dialectique par laquelle Fichte s'est élevé du Monde de l'expérience jusqu'à la réalisation de l'Idéal, les étapes du système ont été marquées par la succession même des ouvrages : Principes de la philosophie théorique et pratique, philosophie du Droit, philosophie de la Morale, philosophie de la Religion, philosophie de l'Absolu, il n'en est plus tout à fait de même pour l'exposition de la seconde période, dont les différents stades n'ont pas été marqués par Fichte avec la même netteté, peut-être parce que la mort, qui le surprit en pleine activité, ne lui laissa pas le temps d'achever son œuvre.

1. *Die Wissenschaftslehre*, p. 337-440, vide quoque : *Die Thatsachen des Bewusstseins*, 1813, Nachgelassene Werke, I. p. 564-567.

Cependant nous croyons qu'il n'est pas impossible d'essayer de reconstituer ici avec fidélité, sans se livrer à de simples hypothèses, la pensée du philosophe et cela pour une double raison. La première c'est que, à plusieurs reprises, Fichte lui-même a tracé l'esquisse complète de cette déduction, d'abord dans l'*Exposition de la Théorie de la Science* de 1801 qui donne sous une forme condensée les principales idées de cette construction : relation de l'Absolu et du Savoir ; caractère formel et schématique du Savoir ; multiplicité et divisibilité inhérentes à la Réflexion comme forme du Savoir ; et partant déduction des éléments essentiels du Monde sensible, du Monde de l'expérience et de la nécessité : espace, temps, matière, force ; explication du Monde de la liberté, du Monde supra-sensible ; rapport entre les deux Mondes. Ensuite dans le véritable plan que contient le petit ouvrage de 1810 intitulé : *Théorie de la Science dans l'ensemble de ses traits*. La seconde c'est qu'en dehors de ces deux ouvrages qui sont comme le fil conducteur de cette exposition, les œuvres posthumes (leçons professées de 1810 à 1813), particulièrement la *Logique transcendentale* et les *Données de la conscience* qui en sont la suite, fournissent quelques développements de ces idées.

La première démarche de Fichte dans la déduction qui nous occupe, c'est de justifier l'ordre même de cette déduction. Il s'agit d'expliquer le Monde de la conscience par le développement du Verbe, de la forme de la Réflexion ; or il y a dans le Monde de la conscience deux données très différentes : d'une part la donnée sensible, l'expérience pure et simple, le règne de la Nécessité, de l'autre tout ce qui dépasse le pur sensible et que pour cette raison Fichte appelle le supra-sensible, le domaine de la Liberté. Laquelle de ces données doit être la première déduite, la Nécessité ou la Liberté, l'expérience ou la Raison? De ces données l'une est par rapport à l'autre comme l'inférieur par rapport au supérieur ; nous avons vu, à plusieurs reprises, comment l'inférieur est toujours la condition d'existence du supérieur ;

ici le Monde de l'expérience est la condition de l'existence du Monde de la Liberté, car c'est seulement par rapport à la Nécessité et comme sa négation que la Liberté peut être posée pour nous : c'est donc le Monde de l'expérience qu'il s'agit de poser d'abord, car c'est de la réflexion ou de l'explication de ce Monde que sortira le règne de la Liberté.

Mais Fichte prétend ici justifier cet ordre même, c'est-à-dire montrer comment cet ordre est impliqué dans la nature du principe dont il part : de la Réflexion ou du Verbe ; et il l'établit dans la *Théorie de la Science* de 1812.

Il distingue dans la Réflexion ou dans le Verbe deux états ou deux degrés. Un premier degré où la Réflexion est spontanément productrice, imitant pour ainsi dire l'Absolu dont elle est l'expression, l'image fidèle, et qui est lui aussi une activité vivante, une production, la production purement intelligible ; seulement la production de la Réflexion est une production toute formelle, une production de schèmes, d'images, de concepts ; de plus, comme dans cette production la Réflexion s'ignore encore elle-même et ne se manifeste que dans ses produits, comme elle est incapable de se réfléchir tout en produisant, ces images, en raison même de l'inconscience où elle est de leur production, apparaissent à la conscience comme des êtres, comme des réalités, comme des données qui s'imposent à elle. Et ici nous découvrons la raison profonde de l'accord de l'être et de l'image, accord qui constitue la connaissance et qui demeure pour le Dogmatisme un impénétrable mystère : si la conscience de l'Être, la réflexion sur l'Être est possible, c'est qu'au fond la nature de l'Être n'est pas hétérogène à celle de la Réflexion, c'est que l'Être n'est, en somme, déjà qu'une image portant en elle la forme de la réflexibilité, pouvant, en quelque sorte, se redoubler [1].

Ainsi à ce premier degré, et dans sa production spontanée,

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1812. Kapitel II, p. 356-369.

la Réflexion, manifestée seulement dans ses produits, a la forme de l'être. Cependant cette forme contredit son essence, puisque le caractère de la Réflexion, c'est précisément la négation de l'Être. De là une réflexion de la Réflexion sur elle-même qui vient donner à l'être ainsi produit son caractère véritable, celui non d'un « Être en soi », comme il apparaissait tout d'abord, mais d'un simple objet, d'un être qui consiste tout entier dans un rapport, c'est-à-dire en somme dans un concept. Or cette réflexion sur la Réflexion suppose évidemment comme sa condition même l'existence de la production spontanée de la Réflexion, car celle-ci est précisément le contenu de celle-là ; de plus cette production est pour la Réflexion quelque chose de nécessaire, elle est la détermination même qui lui vient de l'Absolu : elle est la représentation de ce qu'est l'Absolu en soi (production intelligible), la nature de la Réflexion étant d'être identique formellement à l'Absolu ; au contraire la réflexion du second degré, la réflexion de la Réflexion, n'a rien de nécessaire, elle est absolument libre, elle est la Liberté même, qui s'oppose à la nécessité du donné de la production. Mais dès que cette libre réflexion s'applique à la production inconsciente spontanée, elle la transforme et elle l'explique en la reconstruisant après coup. Dès lors l'aspect du Monde change : le donné, le fait, d'abord inintelligible, devient intelligible avec la découverte de sa loi de production et la nécessité devient l'expression même de la Liberté, elle est la Liberté fixée. Mais n'y a-t-il pas là, entre ces deux aspects de la Réflexion, comme une sorte de contradiction ? Prenons garde que cette contradiction est une pure apparence : car la Liberté n'est point ici une Liberté productrice de l'Être et qui modifierait la donnée primitive de la Réflexion, c'est une Liberté toute formelle, une reproduction, une explication ; cette Liberté ne tend donc pas à modifier le fait, mais simplement à le rendre intelligible. Et cette intellection du fait ou du Monde, qui n'est rien d'autre, en somme, que le retour de la Réflexion ou du Verbe sur soi-même, que la pénétration par l'Esprit conscient

de ce que l'Esprit a produit inconsciemment, c'est la tâche même de la philosophie, tâche impliquée dans la position du principe, le principe de la Réflexion étant à la fois un et double, Production et Réflexion, posant l'existence et la réfléchissant. Seulement au terme de la réflexion sur soi-même et quand il a pénétré dans ses profondeurs le sens de ce Monde qu'il a produit, l'esprit s'aperçoit du caractère tout relatif de ce Monde, de ce qu'il est une pure apparence et, s'étant compris lui-même, il comprend sa non-existence absolue; par là il est amené à reconnaître en face de lui l'existence de l'Absolu et à concevoir son rapport avec l'Absolu : le Verbe, devenu conscient de ce qu'il est, se pose comme la simple expression et comme l'image de Dieu [1].

Ainsi c'est seulement par la réflexion sur le Monde donné en fait, sur la production spontanée du Verbe, c'est seulement après le retour du Verbe sur lui-même que peut être affirmé le Monde du supra-sensible, l'existence de la vérité absolue : le Monde de l'expérience est donc la condition de réalisation de l'Absolu; et nous voyons ainsi sortir de l'analyse même du principe de la Réflexion ou du Verbe, l'ordre de la déduction. C'est par l'explication du Monde de l'expérience que cette déduction doit s'ouvrir, et c'est seulement une fois expliqué le Monde de l'expérience qu'il sera possible de passer à l'explication du Monde supra-sensible.

1. *Die Wissenschaftslehre*, Kap. III. Erster Abschnitt, p. 371-385 et Zweiter Abschnitt, p. 387-390.

CHAPITRE II

LE MONDE DE L'EXPÉRIENCE

C'est dans les leçons sur la *Logique transcendentale* professées de la Saint-Michel à Noël 1812, que Fichte s'est proposé de déduire le Monde de l'expérience : que ce soit là son intention, cela résulte formellement des premières pages de l'ouvrage en question : il reproche à la Logique commune de n'être qu'une reproduction tout empirique des choses dont elle croit naïvement fournir la règle de construction rationnelle. Or c'est précisément cette explication génétique des données élémentaires de la connaissance, cette justification de la matière de la connaissance qui est l'objet de la *Logique transcendentale* ; et sans doute la *Logique transcendentale* est encore une reproduction, mais c'est une reproduction de la production même du donné, une genèse rationnelle, et non plus une reproduction du donné tel quel et tout fait, une sorte de calcul tout empirique ; il ne s'agit plus pour elle, comme pour la Logique commune, d'une unification purement *quantitative* du donné, de la liaison dans l'unité d'une même conscience d'un plus ou moins grand nombre d'éléments de *même nature* (extension ou compréhension des concepts) mais bien de l'unification *qualitative* des éléments fondamentaux *différents* du donné, qui constituent la matière de la connaissance ; l'œuvre de la *Logique transcendentale* pour Fichte c'est proprement non plus comme pour Kant la question de comprendre comment à l'intérieur du Savoir *une fois constitué* (de l'expérience) sont possibles telles ou telles déterminations du Savoir (les

jugements synthétiques a priori) mais bien de comprendre la constitution même du Savoir dans sa matière, la liaison des éléments dont est faite l'expérience[1].

Ainsi le dessein de Fichte, dans la *Logique transcendentale,* n'est pas douteux; il veut reconstituer, reconstruire par une genèse intelligible, le Monde de l'expérience. Comment donc Fichte a-t-il réalisé ce dessein? en quoi consiste cette reconstitution de l'expérience? Il faut l'avouer tout de suite, l'exécution de la tâche ne répond pas à la promesse; on peut essayer cependant de dégager des explications laborieuses et embarrassées de la *Logique transcendentale,* ce qui paraît en être l'idée maîtresse, car c'est toujours la même idée qui dans ces longs développements revient sous diverses formes.

Le problème qu'il s'agit de résoudre c'est, en dernière analyse, celui de l'union du fait, du fait dans son existence pure et de la Réflexion. Il semble, en effet, qu'il y ait dans l'existence pure et simple du fait, dans ce qui constitue sa pure qualité indépendamment de tout ce que la Réflexion y surajoute quelque chose d'irréductible à la Réflexion, quelque chose qui soit vraiment inconstructible et qui impose une limite infranchissable à la liberté de notre pouvoir de construction : il semble, en un mot, qu'il y ait, dans la qualité pure comme une *existence absolue* dont la nécessité enchaîne la Liberté de notre Réflexion, que notre Réflexion soit incapable de produire, qu'elle soit forcée de recevoir ou de subir; et c'est dans ce caractère du fait brut que se trouve, en somme, le dernier refuge de la « Chose en soi », de ce fantôme que Fichte prétendait exorciser[2].

Or l'idée de Fichte, c'est ici de montrer que cette opposition du fait pur et de la Réflexion est la condition même du mécanisme de l'esprit humain; que le fait, dans son exis-

1. *Transcendentale Logik*, Nachgel. Werke, I. II Vortrag, p. 113-122 et III Vortrag, p. 122-131.
2. *Ibid.*, XII Vortrag, p. 165-167; XII Vortrag, p. 208-209-218; XIV Vortrag, p. 236; XVI Vortrag, p. 253-262; XVII Vortrag, p. 263-266-269.

tence pure, et la Réflexion pour irréductibles qu'ils soient l'un à l'autre, sont inséparables l'un de l'autre, qu'ils ne peuvent être posés l'un sans l'autre, qu'ils sont en quelque sorte réciproques et complémentaires l'un de l'autre et qu'il faut par conséquent qu'ils soient posés comme faisant partie d'une même synthèse, d'un même organisme spirituel, comme constituant une unité. Le fait, c'est, au fond, pour Fichte le Non-Moi que le Moi est forcé de s'opposer comme la condition de la Pensée, c'est la détermination nécessaire à la Réflexion pour qu'elle ne se perde pas dans le vide de son infinité. Or, remarquons-le, le rapport du Moi et du Non-Moi constitue pour Fichte un cercle dont l'esprit humain ne peut sortir car il est sa condition même : souvenons-nous, en effet, de ce qu'est devenue, en fin de compte, cette opposition ; ce n'est plus l'opposition toute relative et tout intérieure à la Réflexion du Moi divisible et du Non-Moi divisible, opposition qui explique tout le mécanisme du développement de la conscience; c'est l'opposition entre la Réflexion, quand elle s'est vidée de tout le contenu qu'elle détermine, de tout le contenu de la conscience, entre la Réflexion, dans sa forme pure, et l'Absolu qu'elle est forcée de s'opposer comme extérieur à elle, entre le second et le premier principe. Mais cette opposition est, nous l'avons vu ailleurs, celle-là même qui est à l'origine du Savoir, et grâce à laquelle seule le Savoir est possible (la constitution du Savoir par un Non-Savoir) c'est, d'un mot, la limite absolue de la Réflexion qui seule rend la Réflexion possible, en lui fixant un point de départ, et en l'empêchant de se perdre dans l'infinité du retour sur soi.

Or c'est précisément ce caractère de la Réflexion absolue d'être inséparable de l'Être absolu, qu'exprime pour Fichte l'union du fait et de la Réflexion; l'opposition du fait et de la Réflexion, c'est l'opposition primitive que constate le Savoir — quand il a pris conscience de ce qu'il est — entre son existence comme Forme, comme divisibilité à l'infini et l'Existence absolue dans son unité pure; mais d'autre part

cette opposition, on l'a dit, implique une union des deux termes, car ils ne sont pas pensables l'un sans l'autre; la Réflexion, dans sa divisibilité absolue, suppose l'Existence absolue dans son unité pure, et inversement, c'est seulement par la division de la Réflexion que l'Existence absolue se manifeste et se détermine, d'un mot, se réalise[1]; le pur intelligible, dans son existence absolue et comme isolée, est, pour Fichte, quelque chose de véritablement insaisissable et d'incompréhensible, il n'est saisissable et compréhensible que dans le rapport qu'il soutient avec la forme de notre conscience, avec la Réflexion; en d'autres termes Fichte n'admet pas, et il n'a jamais admis la possibilité d'une intuition directe et immédiate de l'Absolu (intuition purement intelligible) il s'est au contraire efforcé toujours de montrer comment ce n'est qu'à travers le prisme de la conscience ou de la Réflexion, à travers la pensée relative, que l'Absolu pour nous se réalise; mais en même temps il affirme et il a toujours affirmé l'existence de l'Absolu en soi, comme le fondement de possibilité de la Réflexion. La Réflexion absolue d'où sort la conscience et la relation, la divisibilité à l'infini; l'Absolu en soi, dans son existence et son unité pures, ce sont là les deux pôles entre lesquels oscille la philosophie ou plutôt l'esprit humain lui-même; l'un et l'autre lui sont nécessaires, et il ne peut pas plus se reposer isolément sur l'un que sur l'autre, et, comme dit Fichte dans l'*Exposition* de 1801, il gravite entre les deux[2]. Au fond, comme il l'ajoute, là encore, son système est bien un monisme au point de vue idéal, car il n'admet pas d'autre existence que celle de l'Absolu, du principe absolument absolu qui est la base du Savoir de la conscience, et qui dépasse toute conscience; mais en même temps c'est un dualisme, car au point de vue réel il n'atteindra jamais et dans aucune conscience déterminée cet Absolu de la Pensée

1. *Transcendentale Logik*. XI Vortrag, p. 195-208.
2. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Zweiter Theil,, § 32, p. 89.

pure — ou encore car c'est tout un — de l'Être pur. C'est précisément dans la conscience de cet Absolu et de cet Absolu comme cependant inaccessible, que consiste pour Fichte l'essence du Savoir, son éternité, son infinité, son inépuisabilité. « Le Savoir, dit-il, n'existe, comme le voulait Spinoza, qu'en tant qu'il y a en lui de l'Infinité ; mais en même temps c'est seulement parce que cette Infinité repose sur l'Unité absolue qu'elle ne se perd pas en elle-même — ce dont Spinoza ne pouvait la préserver — qu'il constitue un Monde, un Univers, un Univers *fermé* à côté de ou dans son Infinité même[1]. »

C'est dans le même sens qu'il dit : « Ce rapport (de l'Absolu en soi et de la Réflexion) contient une dualité, c'est un rapport à un *Tout toujours fermé* (à l'Unité éternelle), car autrement il n'y aurait pas de base à ce rapport, à ce Savoir ; et en même temps c'est un rapport à un tout qui de toute éternité ne peut être clos, car alors il n'y aurait pas dans le Savoir de Liberté et de Réflexion[2]. » Et il ajoute ces mots bien caractéristiques et que nous croyons devoir citer dans leur texte même. « Darum trägt jeder im unendlichen Lichtmeere des Wissens nur sich selbst aufgegangene Blick zugleich sein geschlossenes und vollendetes Seyn, und er selber führt gleich in diesem Seyn seine Ewigkeit mit sich. Wir begreifen immer das Absolute, denn ausser ihm ist nichts Begreifbares ; und wir begreifen dennoch dass wir es nie völlig begreifen werden, denn zwischen ihm und dem Wissen liegt die unendliche Quantitabilität, wonach das Verhältniss jedes Einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist *innerhalb* jener Vollendung[3] ».

Mais, si on l'entend comme il faut, ce rapport est celui-là même qui constitue l'union du fait dans son existence pure et de la Réflexion dont parle la *Logique transcendentale*. Ce

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Zweiter Theil. § 36, p. 106.
2. *Ibid.*, § 36, p. 106. § 32, p. 90.
3. *Ibid.*, § 36, p. 106.

qu'exprime le fait brut ou l'existence dans sa qualité pure, c'est la limite qui empêche la Réflexion de se perdre dans son infinité, c'est l'Absolu qu'au fond elle suppose et qu'elle s'oppose comme un Non-Être (Non-Être du Savoir) ; de là son inintelligibilité foncière, son inconstructibilité : et c'est ce caractère de l'Absolu qui constitue pour Fichte, par opposition avec la connaissance, avec l'Intelligence, la pure matière, l'expérience nue. Mais il convient d'ajouter immédiatement que tout l'effort de la Science consiste dans la transformation de cet Absolu *en* soi — qui, pour la Réflexion est un néant — en un Absolu *pour* soi, dans la transformation de la matière en Esprit. Et tout le développement de la Science n'est que l'histoire de ce progrès ; or, cette réalisation de l'Unité pure, de l'Absolu à travers la Réflexion qui est divisibilité infinie et forme de la relation, apparaît comme théoriquement inaccessible à cause de la divisibilité à l'infini de la Réflexion ; et il faut à Fichte pour l'affirmer le verdict de la Conscience morale, qui pose cette réalisation comme pratiquement nécessaire. Il y a ainsi, dans la philosophie de Fichte, un passage de l'Absolu *en soi*, à l'Absolu *pour soi* qui est comme le passage du Néant à l'Être, mais ce passage n'est au fond qu'un passage du même au même, car ce Néant n'est tel que pour la Réflexion; en soi il est déjà l'Absolu que la Réflexion doit ensuite réaliser. Ainsi s'expliquerait ce rapprochement si singulier, en apparence, que fait Fichte dans sa *Logique transcendentale* entre la Sensibilité ou l'expérience pure et la Moralité, quand il prétend que dans la forme de la Sensibilité se trouve, en somme, la *Bildform* de la Moralité[1].

Toutes deux sont, en effet, des déterminations de la Réflexion par l'Absolu, l'Un, l'Inchangeable, mais avec toute la différence qui sépare de l'Absolu inconscient l'Absolu arrivé à la conscience ; et toute la philosophie de Fichte consiste dans l'explication de ce passage du Sensible

1. *Transcendentale Logik*, XXI Vortrag, p. 307 et XXII *passim*.

à l'Intelligible dans la transformation du donné en construit, dans la transformation pour l'Absolu du Non-Être à l'Être de la Nécessité à la Liberté par l'intermédiaire de la Réflexion, du Savoir.

L'explication de l'union du fait, de l'Existence pure, dans son unité qualitative et de la Réflexion dans sa divisibilité à l'infini, fournit à Fichte les éléments constitutifs de la construction de l'expérience. C'est, en effet, pour lui de la combinaison et de la composition de ces deux éléments primordiaux et irréductibles que sort l'expérience tout entière, le Monde dans toute la diversité de ses apparences.

Au fond, la prétention de Fichte est ici de déduire le Monde à l'aide des deux principes entre lesquels oscille sa philosophie: le principe absolument absolu, l'Unité pure, la Pensée pure qui est aussi la pure Existence; le second principe, le principe de la Réflexion absolue, de la Liberté formelle qui fournit, avec la forme de la quantité, la relation et la multiplicité.

Comment s'opère cette déduction, comment, de la combinaison de l'un et du multiple, de l'Être et de la Réflexion, de la qualité et de la quantité, — de l'espace, — comme dit Fichte, — car, pour lui la Réflexion qui est la forme de la quantité est le principe même de l'espace ; et l'espace ne fait qu'exprimer la relativité de la pensée discursive, de notre pensée — sortent d'abord la forme même de la sensibilité, le sens externe et ses déterminations, puis le sens interne, le temps, le mouvement, l'unité organique du divers, la force ; puis de la composition de ces derniers éléments les « affinités chimiques » qui produisent le Monde des minéraux ; la « croissance organique » qui, jointe aux affinités chimiques, engendre le Monde des végétaux ; enfin le Monde des animaux que caractérise, avec la vie, la faculté de se mouvoir librement et de se diriger, le mouvement spontané, qui est lui-même l'expression du Vouloir ; c'est ce que la *Logique transcendentale* affirme beaucoup plutôt qu'elle ne le démontre.

Mais cette déduction du Monde de l'expérience, du Monde sensible en fonction des principes de son système, en fonction de l'Un et du multiple, de l'Être et de la Réflexion, de la nécessité et de la Liberté, Fichte l'avait déjà tentée dans sa pénétrante *Exposition* de 1801 ; et on peut essayer, à l'aide de cet ouvrage, d'une lecture si difficile, sinon de reconstituer dans ses détails la marche d'ailleurs très obscure de cette déduction, du moins d'en indiquer la direction générale et l'esprit. Par là même on éclairera le sens de la *Logique transcendentale*.

Dans la seconde partie de cet écrit (la première est consacrée à la détermination des trois principes) Fichte se propose d'abord de démontrer que le Monde sensible dans sa forme et dans son fond (espace, temps, matière, mouvement, force) n'est rien d'autre « que la forme en soi vide et sans contenu de la conscience naissante (de la Liberté formelle du Savoir) ou du principe de la division, de la multiplicité, de la quantification, du changement, tous termes synonymes dont le support (Hintergrund) qui la fixe et la soutient est l'Éternel, et l'immuable, c'est-à-dire l'Être absolu[1] » ou l'Un absolu opposé à la division de la Réflexion. — Et pour ne laisser prise à aucun doute il ajoute que le Monde est «l'image et l'expression de la Liberté *formelle*, — on l'entend bien formelle, — c'est-à-dire la lutte connue entre l'Être et le Non-Être, la contradiction interne absolue[2]». Et, en effet, la Liberté formelle ne retient pas l'Être, « ce qui ne passe pas n'entre pas dans la forme de ce qui passe, il est et demeure enfermé en soi-même, identique à soi-même et rien qu'à soi[3] » et c'est pourquoi « le Monde n'est pas un miroir, une expression, une révélation, un symbole de l'Éternel qui ne se brise pas en rayons[4] », et cependant, à travers toute l'infinité de ses divisions, elle est un perpétuel effort pour comprendre l'Être et pour s'en saisir.

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, Zweiter Theil, § 32, p. 86.
2. *Ibid.*, id. p. 87.
3. *Ibid.*, id. p. 86.
4. *Ibid.*, id. p. 87.

Mais il faut ici préciser un peu le sens de ces paroles. Quand Fichte déclare que le Monde n'est rien d'autre que le produit du Savoir, dans sa Liberté formelle, il n'entend point parler du Savoir réfléchi, du Savoir conscient, — ce qui ferait dépendre le Monde de la conscience que nous en avons, thèse que Fichte repousse expressément, — il entend parler de ce Savoir antérieur à la conscience et que la conscience suppose comme sa donnée et comme sa condition ; d'un Savoir par rapport auquel le Savoir de la conscience est un pur accident. « Le fondement de l'existence du Monde, dit-il, est en un mot que le Savoir se suppose nécessairement lui-même, pour pouvoir se poser et en se posant affirmer sa Liberté. La Liberté formelle (Liberté formelle de la Réflexion et Savoir, c'est tout un pour Fichte) en se posant, suppose sa propre *existence*. C'est cette Liberté formelle, dans sa position qui précède tout usage conscient d'elle-même, et rien d'autre qui constitue le Monde des sens. Elle se comporte comme Substance vis-à-vis de tout Savoir réfléchi qui est conçu comme son accident : elle existerait donc quand bien même il n'y aurait pas de Savoir réel[1] ». Mais il faut ajouter que cette Liberté formelle, principe du Monde, n'est vis-à-vis de l'Absolu lui-même qu'un accident et qu'une forme et que le Monde participe, en conséquence, à ce double caractère : il n'est rien d'absolu ; il n'est qu'une forme, et il est, en quelque manière, empirique et contingent ; il n'a qu'une réalité de fait ; il est, mais il aurait pu ne pas être.

Ce qu'il faut entendre par là, la déduction des trois principes, objet de la première partie de l'*Exposition* de 1801, aide à le comprendre. Fichte, on s'en souvient, a prétendu y établir que le Savoir comme conscient, comme Réflexion est purement formel, et sans doute la Réflexion, comme Forme, est Liberté, c'est-à-dire un absolu; elle est parce qu'elle est, elle a en elle-même sa raison d'être, elle pourrait n'être

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Zweiter Theil, § 35, p. 104.

pas ; en d'autres termes, elle est un commencement absolu ; mais, comme forme, la Réflexion du Savoir, une fois posée, suppose et s'oppose en même temps, comme son contenu, l'Être ou l'Un absolu. Et sans doute cet absolu de l'Être apparaît d'abord à la Réflexion comme un Non-Être; l'Être pur et simple, l'Être antérieur aux déterminations de la conscience, et qui échappe à la Réflexion puisqu'il est sa limite même, lui apparaît comme le néant d'où elle sort par un acte d'absolue Liberté; mais en y regardant de plus près, par cet absolu de l'Être, par cet Être antérieur à la Réflexion, qui est au fond son premier principe, son principe absolument absolu, Fichte n'entend nullement rétablir la Substance transcendante du Dogmatisme, il prétend seulement définir la condition même de l'universelle intelligibilité des choses, l'Unité absolue que suppose le Savoir, la Pensée, mais que la Réflexion, dans son incessante poursuite, dans sa Liberté infinie, ne fournira jamais. Le Savoir, comme Réflexion, c'est-à-dire comme divisible à l'infini pour devenir conscient de lui-même, suppose, pour ne pas se perdre dans le vide de l'infinité, le Savoir dans son indivisible unité, dans sa totalité absolue, et, comme dit Fichte, il suppose comme son non-être (non-être de la Réflexion), son être propre (son unité pure)[1]. Cette unité support et soutien (Hintergrund) de la Réflexion, mais qui dépasse toute réflexion et toute conscience parce qu'elle est au-dessus de toute relation ; qui, par cela même, réside pour la conscience dans le domaine de l'inconscient, dans le domaine de l'Absolu et de l'Être pur, est le fondement *réel* de la Réflexion elle est ce que suppose la Réflexion et ce dont elle dépend ; et elle est en même temps son but *idéal*, c'est-à-dire que l'œuvre tout entière de la Réflexion s'accomplit sous l'idée de cette unité, qu'à travers toutes ses divisions cette unité reste sa tâche. La conquête de cette unité serait seule pour la conscience la parfaite intelligibilité.

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 27, p. 68.

Ainsi on peut dire que l'Unité absolue est à la fois pour la Réflexion l'Idéal qu'elle tend à réaliser, et qui, en ce sens, dépend d'elle, et la réalité dont elle dépend puisqu'elle est en même temps la condition de son existence. Le réel et l'idéal se pénètrent ici ; le Savoir n'est, au fond et par l'intermédiaire de la conscience, qu'un retour du principe sur lui-même, un passage du même au même, le passage de l'inconscience à la conscience de soi ; et sa marche, — sa marche idéale du moins — pourrait être figurée par un cercle.

C'est ce passage de l'inconsciente unité (comme réalité primitive et absolue) à la conscience de l'unité à travers la diversité ou la multiplicité de la Réflexion qu'expriment les différentes déterminations, les différents degrés de la conscience et c'est ce rapport de l'unité de l'Être à la divisibilité indéfinie de la Liberté formelle de la Réflexion qu'on retrouve sous chacune de ces déterminations, à chacun de ces degrés. Le Savoir, dans son entier, est la conciliation toujours poursuivie, jamais achevée de l'union de l'Être qui est repos, fixité, nécessité, avec la Réflexion ou puissance indéfinie de quantifier, qui est mobilité, agilité, liberté. Sans l'unité de l'Être qui la détermine, la Réflexion est libre sans doute, mais elle est vide : pour qu'elle s'exerce et qu'elle s'applique il lui faut un contenu déjà posé, une donnée toute faite ; mais inversement l'unité du donné n'est pour la Réflexion jamais que provisoire, l'œuvre de la Réflexion consiste essentiellement à diviser l'unité du donné en ses éléments pour le comprendre, à poursuivre sans cesse des spécifications nouvelles de l'Unité, de nouvelles déterminations de façon à reculer toujours davantage la limite initiale qui s'impose à elle comme la condition de sa réalisation. *Idéalement* donc le Donné, l'Un, l'Être, termes synonymes dépend de la libre Réflexion qui le rend intelligible, mais au point de vue du *réel,* la Réflexion n'est ce qu'elle est, n'est la réflexion de quelque chose — et ne se perd pas dans le vide de son infinité — que parce que l'Être, l'Un lui est

antérieurement donné. Tout le mécanisme de la connaissance repose sur ce double rapport, sur cette réciprocité : l'Être, l'Un donné nécessairement mais antérieurement à la conscience comme la condition même de la Réflexion ; la Réflexion s'appliquant à cet Être, à cette Unité pour les assimiler, pour les réduire à elle, c'est-à-dire au fond pour les détruire.

Au plus bas degré de la connaissance et comme sa condition première et générale, comme sa forme même se découvre à nous le pouvoir de quantifier l'être, la puissance de la divisibilité à l'infini qu'est la libre Réflexion ; mais pour passer à l'acte ce pouvoir suppose une quantité, un quantum déjà donné, car c'est seulement à l'intérieur d'un pareil quantum qu'une division est possible, et comme aucune quantité n'est possible antérieurement au pouvoir même qui pose la quantité à ce que Fichte appelle la *quantitabilité,* il reste que, pour pouvoir s'exercer, pour pouvoir effectuer son acte, la puissance de quantification se suppose donnée à elle-même et pour ainsi dire se totalise avant l'acte de la conscience qui réalise la division. On peut donc dire suivant l'expression même de Fichte que la « quantification » (das Quantitiren) s'aperçoit comme liée à elle-même, qu'elle se suppose elle-même, pour réaliser son acte, comme sa propre condition [1]. Or cette intuition de la quantification comme totalisée, cette intuition de la multiplicité en soi indéfinie comme donnée en dehors de toute divisibilité effectuée, c'est au fond ce qui constitue l'étoffe, la matière même de l'espace, sa cohésion, son homogénéité, sa continuité sans lesquelles la division à l'infini — qui est un des caractères essentiels de l'espace — serait ultérieurement impossible ; sans elle et réduit à la seule division à l'infini, l'espace s'évanouirait en je ne sais quoi d'impalpable ; sans cette intuition de l'espace dans son immobilité et dans

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre,* § 33, p. 92.

son indivisibilité, il n'y aurait pas dans l'espace de division ultérieure possible, car si l'espace était tout entier dans le mouvement de la construction il se perdrait dans l'indétermination d'un devenir jamais posé. C'est seulement à l'intérieur de l'espace donné, de l'espace en repos que sera possible la construction et la divisibilité. « Si donc, dit ici Fichte, l'espace est divisible à l'infini, il faut, pour qu'il puisse seulement *être*, et pour qu'il puisse entre autres choses l'être, qu'à un certain point de vue tout au moins, il ne le soit pas, il faut que sa diversité se tienne pour qu'il ait une cohésion. Il y a plus, l'intuition commune nous enseigne qu'on ne peut absolument pas faire de construction (laquelle est toujours mouvement, agilité) dans l'espace, s'il n'y a pas un espace en repos, un espace stable (exemple de la construction d'une ligne qui suppose en fin de compte une continuité, une cohésion, une solidification de l'espace)..... D'où viennent cette continuité, cette solidification, cette stabilité, ce repos de l'espace? C'est, dit encore Fichte, cette intuition de la quantification (das Für sich und Insich seyn der formalen Freiheit, die eine Quantitabilität ist) qui se suppose elle-même, comme *étant d'une manière absolue*[1]. » C'est, dirons-nous, la quantité posée par l'intuition sous la forme de l'Être absolu. L'espace dans sa fixité et l'éternité de son être absolu tel qu'il vient d'être déterminé se manifeste comme un et homogène, un parce qu'il est saisi dans sa totalité et comme d'un coup d'œil, homogène parce que dans l'unité de ce coup d'œil toutes les parties sont interdépendantes, qu'aucune n'est aperçue à part et isolément, et sans que toutes les autres le soient du même coup : dans l'unité de la totalité le tout et les parties se déterminent réciproquement.

Cependant à côté de cet espace en repos, de cet espace conçu sous les espèces de l'Être, de l'Être éternel et absolu, il faut restituer à l'espace son caractère essentiel de divisibilité à l'infini, et de construction en dehors duquel l'espace n'est pas ; or cette divisibilité à l'infini, cette possibilité de

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre,* § 33, p. 92-93.

construction sont des actes de la libre Réflexion. Et ainsi se retrouve en face du point de vue de l'Être et de l'Un auquel nous étions forcés de nous placer tout à l'heure, le point de vue de la Liberté et de la Réflexion. Et les deux points de vue sont ici, comme toujours inséparablement liés « l'un n'est pas et ne peut pas être sans l'autre : pas d'espace, sans construction de l'espace ; en dehors de cette construction *il* peut bien exister sans doute, mais non pas la conscience que nous en avons et qui vient de cette construction seulement (rapport idéal) ; mais inversement pas de construction qui ne suppose l'espace comme antérieurement donné (rapport réel) » et une fois encore s'affirme et se confirme ici le double et réciproque rapport de l'Être avec la Réflexion ; l'espace c'est la multiplicité, la quantitabilité inhérente à la Pensée discursive, au Savoir relatif de la conscience, considérée sous la double forme qui revêt nécessairement pour l'esprit humain toute chose : l'Être et la Liberté (formelle de la réflexion), et cette double forme se retrouve forcément dans toutes les déterminations de l'espace : la ligne par exemple est dans sa direction une libre construction de la Réflexion ; mais elle est aussi dans sa continuité, dans sa solidification, un produit de l'espace immobile ; et l'acte de tirer la ligne est la synthèse de ces deux points de vue [1].

Si maintenant on se demande ce qu'est au fond cette construction de l'espace que nous venons de considérer, il apparaît qu'elle consiste essentiellement dans la ligne, c'est-à-dire dans une succession de points telle qu'elle ait une direction pour chaque point, que chaque point y occupe un rang déterminé par rapport au point qui le précède et au point qui le suit. Or cette construction suppose une double condition : la position d'un premier point librement (d'une liberté formelle) choisi par la Réflexion dans l'espace donné ; le choix également libre d'une direction ; et ni le point, ni la succession discrète de points qui constituent la direction de la

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 33, p. 90-95.

ligne, n'ont leur fondement dans l'espace immobile, antérieur à la construction où il n'y a ni point, ni discrétion, mais unité et homogénéité ; le point et la direction sont des produits de la Liberté formelle de la Réflexion ; et cependant ils supposent l'un et l'autre l'espace immobile. Une fois posés le point de départ et la direction, qu'est-ce qui garantit la détermination nécessaire de la succession des points? Précisément la cohésion, l'homogénéité de l'espace immobile, de l'espace donné avant toute construction. La conscience de la succession est la synthèse de la construction et de l'homogénéité de l'espace. Ainsi donc c'est la liberté de la Réflexion qui pose la construction dans l'espace, mais cette construction est liée à l'intuition de l'espace donné dans sa totalité, de l'espace en repos qui lui fournit la loi de sa continuité. C'est toujours le rapport de la liberté formelle de la Réflexion à l'Être absolu : la Réflexion est libre mais formellement, une fois posée elle est liée indissolublement à l'Être dont elle sort[1].

Maintenant il est facile de voir que cette liberté de la Réflexion qui dans l'espace immobile pose à volonté sans doute tel ou tel point, et telle ou telle direction, mais ce point et cette direction posés suit dans la construction un ordre de succession nécessaire — ordre impliqué par la continuité même de l'espace — il est, disons-nous, facile de voir que cette liberté est le fondement *formel* du temps ; *formel* seulement, car il manque encore au temps ce qui le remplit, ce qui à travers la succession des moments fait l'unité et la permanence de la série, ce qui la rend cohérente avec elle-même et en fait un seul et même tout.

De la nature du temps tel qu'il vient d'être défini il résulte que le temps n'est pas qualitativement distinct de l'espace, ne s'oppose pas à l'espace, comme on l'a souvent dit. Entre le temps et l'espace il n'y a pas la distinction d'une intuition à une autre intuition, de l'intuition interne à l'intuition

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 34, p. 95-96.

externe, il y a simplement entre l'espace et le temps la différence qui sépare le point de vue de l'Être du point de vue de la Réflexion libre, une différence non de nature, mais de degré. La soi-disant extériorité de l'espace (extériorité d'ailleurs contradictoire puisque l'extériorité est un terme purement relatif qui ne se conçoit que dans son opposition avec l'intériorité) vient de la singulière prétention à l'immatérialité qu'on a attribuée à l'homme depuis qu'on a considéré comme insuffisante à sa noblesse une matière avilie et tenue pour grossière[1]. Mais cette illusion se dissipe, si on cesse d'attribuer à la matière comme telle, la valeur d'une réalité absolue, si on lui restitue le caractère qui est le sien d'être un pur produit des lois de l'imagination, si on lui restitue sa parenté avec l'Esprit. « La *matière* a donc dans le système (de Fichte) un tout autre sens que le sens usuel. C'est encore un *Monde spirituel*, aussi discontinu, aussi discret, que l'autre » et Fichte prétend prouver que la matière est nécessairement spirituelle, comme l'Esprit doit être nécesssairement matériel : « pas de matière, dit-il, sans vie et sans âme, et pas de vie non plus en dehors de la matière[2]. »

Aux yeux de Fichte, la matière est ce qui permet d'introduire dans l'espace, en soi homogène, partout identique à lui-même, une différenciation, une distinction des parties et une série discontinue, une série de termes extérieurs les uns aux autres ; c'est, pour tout dire en un mot, une certaine fixation ou détermination de la constructibilité de l'espace et comme la solidification d'une portion d'espace. Dans cette portion solidifiée subsistent d'ailleurs tous les caractères de l'espace : et la cohésion de tous les points, dans leurs rapports réciproques, en une masse homogène, et la possibilité à l'intérieur de cette masse d'une division à l'infini, d'une construction à l'infini — et le caractère de l'Être, et celui de la Liberté. La matière fournit ainsi au temps,

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 34, p. 98.
2. *Ibid.*, id., § 34, p. 99-100.

comme forme de la succession, un contenu qui le remplit, qui en fait une série réelle. Et nous comprenons alors comment l'espace, la matière, le temps forment au fond, dans une seule et même synthèse, une indissoluble triplicité, née de la détermination de ce pouvoir de quantifier, qu'est la pensée discursive, de la position même de la liberté formelle de la Réflexion[1]. Au point de vue de son actuation, la Réflexion, dans sa liberté, fournit le temps, la série discontinue des instants où, comme a dit ailleurs Fichte et comme il le répète ici, s'opère dans un moment indivisible la rencontre du sujet et de l'objet, où la conscience éclaire l'être immobile et inconscient[2], — et, par conséquent, avec le temps et dans le même acte indissoluble, le Savoir ou la connaissance réelle, véritable; mais au point de vue de la simple puissance de son être antérieure à toute division, à toute actuation, la Réflexion, comme pouvoir, donne l'espace et la matière, lesquelles sont, ne l'oublions pas, le fondement et la condition de son ultérieure actuation. Pas de Savoir réel, pas de lumière de la conscience sans l'acte du temps qui rend *présent* l'objet au sujet, sans l'espace et sans la matière, qui fournissent à la conscience la continuité du réel à travers la série discontinue du temps; mais inversement pas de matière et pas d'espace en dehors du temps et de la lumière de la conscience, qui l'accompagne. Le temps dans sa succession et le Savoir ne peuvent être conçus en dehors de la continuité de l'espace et de la série nécessairement liée des choses matérielles; ainsi il n'y a pas de Savoir vivant en dehors de l'espace et de la matière; mais inversement il est permis de dire que c'est le temps seul ou la Liberté et le Savoir, termes au fond synonymes, qui découpent la matière dans l'espace homogène. Ici encore, ici toujours, l'Un et le Multiple, l'Être et la Liberté sont inséparablement unis et s'impliquent mutuellement, constituant ce

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre,* § 35, p. 102.
2. *Ibid.*, id., § 35, p. 102-103.

que Fichte appelle à bon droit la forme même du Savoir[1].

L'espace d'une part, d'autre part le temps et la matière, partout pénétrée de vie et de liberté, qui le remplit, tels qu'ils viennent d'être déterminés, constituent la forme fondamentale et générale de l'intuition primitive du Savoir, sa position même ; ils sont, comme dit Fichte, le résultat immédiat de la position de la Liberté formelle, du principe de la Réflexion, de la division, de la « quantitabilité » qui est l'essence du Savoir — et de son rapport avec un principe de nécessité, de détermination (rapport de l'Être et de la Liberté) ; mais ce Savoir conçu jusqu'à présent sous une forme générale, abstraite et pour ainsi dire schématique n'a pas encore fourni de connaissance *réelle*. Le Savoir réel ne commence qu'avec une détermination particulière, qu'à l'intérieur d'un quantum donné, d'une limitation de fait ; or de ce quantum donné, de cette limitation de fait, la détermination générale, la nécessité logique ne peut fournir la raison, il y a là pour elle une sorte d'hiatus, quelque chose d'inintelligible ; c'est dans la connaissance ce qui constitue la réalité empirique[2]. Cependant il faut ici faire une distinction : sans doute il est impossible de déduire de la forme générale du Savoir telle ou telle détermination particulière, mais on peut du moins de cette forme déduire la forme nécessaire de toute détermination particulière[3]. Ainsi le Savoir, pour de possible devenir réel, suppose un acte impliquant que l'universalité et l'infinité qui sont sa forme même soient sous un certain rapport posées comme données, comme fixées, comme déterminées, comme *unité*; et cet acte exige, en somme, que le Savoir, en soi un et identique, se ramasse et se concentre en une infinité de points de Réflexion, reproduisant l'infinité des points de vue, des angles sous lesquels il est possible d'apercevoir l'universel[4]. Cette déter-

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 35, p. 100-104.
2. *Ibid.*, id., § 38, p. 117.
3. *Ibid.*, id., § 39, p. 118.
4. *Ibid.*, id., § 38, p. 117.

mination de l'universel, cette synthèse de l'Un et de l'Infini s'exprime par un *sentiment* qui est la racine de l'individualité[1].

C'est donc dans l'individualité que se réalise pour Fichte le Savoir, parce que l'individualité exprime et permet justement de concevoir cette position du Savoir dans son universalité antérieure à la conscience où il se réalise ; comme l'avait si bien vu Leibniz, l'individu, dans la perception, embrasse l'Univers (ou le Savoir, ce qui est tout un pour Fichte) dans son entier, mais sous une forme indistincte, et c'est seulement cette obscure perception de l'Univers, « ce sentiment », qui rend ultérieurement possible la Réflexion, laquelle développe et réalise en s'efforçant de l'élever à la hauteur de la conscience distincte, en s'efforçant de le comprendre par son infinité, l'Univers que le « sentiment » enveloppe[2]. Et nous retrouvons une fois de plus et sous une nouvelle forme dans cette individualisation du Savoir le rapport de l'Un ou de l'Être et de la Liberté ou de la réflexion dans son infinité qui était le rapport fondamental du Savoir; le donné ou le fait qui est la détermination ou limitation nécessaire à la Réflexion et cette Réflexion même qui, dans sa liberté et en lui appliquant sa forme, cherche à le rendre intelligible. C'est cette union indissoluble de l'Être (Savoir inconscient) et de la Réflexion (Pensée, Savoir conscient) qui constitue la connaissance ou le Savoir réel et le sentiment qui l'exprime est précisément pour cela tout à la fois Être et Pensée, tout à la fois qualité des choses et affection du sujet[3]; le Monde et notre esprit ne font qu'un ; c'est cela même qui rend possible la conscience primitive et l'opposition que l'on constate plus tard entre les choses et la Pensée n'est que le produit d'un travail ultérieur de la Réflexion. Le sentiment est ainsi le véritable lieu du Savoir, la vivante unité des

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 38, p. 115, § 40, p. 124-125 et § 41, p. 129.
2. *Ibid.*, id., § 37, p. 112 et § 26, p. 61.
3. *Ibid.*, id., § 40, p. 126-127.
4. *Ibid.*, id., § 40, p. 125-126.

deux formes dont la synthèse constitue le Savoir, l'infinité de la Réflexion, la détermination de l'Être.

Maintenant il convient d'ajouter que si c'est cette individualisation qui réalise le Savoir, c'est pour tous les individus un seul et même Savoir, un seul et même Univers, *le* Savoir, *l'*Univers qui est aperçu, et la seule différence entre les individus est dans le point de vue auquel chacun se trouve placé vis-à-vis de cet Univers, dans la particularisation originale qu'il exprime [1]. Cette particularisation qui pour chacun est *sa* limite originelle, sa détermination fondamentale irréductible, son point de départ — et son point de vue, c'est au fond ce que nous appelons le corps ; ainsi c'est le corps qui différencie les esprits en leur imposant un mode spécial de représentation du Savoir universel, de l'Univers, c'est pour chacun la permanence de son corps qui, à travers toutes les modifications de la connaissance, fait l'identité de son mode de représentation [2]. C'est donc, en somme, la conscience d'un corps déterminé et toujours le même, auquel l'individualité est indissolublement liée, que représente ce *sentiment*, fondement de l'individualité, dont nous parlions plus haut. Mais ce *sentiment* est lui-même susceptible d'une infinité de modes, lesquels ne font qu'exprimer, à travers la succession des moments de la durée, la variété des modes de limitation de la conscience individuelle en fonction du temps, la série, d'ailleurs purement empirique quant à son contenu [3], des rapports du corps à l'ensemble de l'Univers. Maintenant il est essentiel d'ajouter que ce ou ces sentiments qui représentent à la conscience les différents modes, les différentes manières d'être du corps, ne sont que la ou les manifestations possibles des énergies de ce centre d'action qu'est, au fond, le corps lui-même. Souvenons-nous, en effet, qu'il n'y a pas d'Être, pour Fichte, en dehors de l'Acte qui le réalise, que tout ce qui est, est en somme Activité, Liberté ; que la matière est

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 38, p. 115-116.
2. *Ibid.*, id., § 39, p. 119-120.
3. *Ibid.*, id., § 39, p. 123-124.

par conséquent elle aussi d'origine et d'essence spirituelles.

Ainsi la limitation de l'Univers que représente le corps n'est, aux yeux de Fichte, qu'une détermination ou limitation de l'activité essentielle qui produit la Nature, détermination ou limitation qui s'exprime par un penchant ou mieux par un système de penchants (Liberté en puissance). Un système de penchants déterminé en fonction de l'Univers, qui lui-même est le système total des penchants, voilà quelle est, en dernière analyse, la définition du corps, c'est-à-dire, nous le savons maintenant, la matière même de notre connaissance et, pour tout dire en un mot, le sol de notre expérience, le Monde sensible [1].

Telle est la conclusion à laquelle aboutit, dans l'*Exposition* de 1801, cet essai de déduction du Monde de l'expérience, du Monde sensible. Ce sont, au fond, les mêmes idées que Fichte a reprises et développées sous une forme plus obscure et moins heureuse dans sa *Logique transcendantale*. Mais de cet ouvrage, qui n'a pas tenu toutes ses promesses, l'intérêt est bien moins dans l'exécution que dans le dessein : et ce qu'il importait de faire connaître pour l'intelligibilité du système, c'est ce dessein, c'est-à dire l'effort pour déduire l'explication de l'expérience, le Monde de la Nature des deux premiers principes du système, l'Acte dans son Unité pure et la Réflexion dans sa divisibilité infinie ; l'effort par suite pour enlever à la Nature toute réalité « en soi », pour chasser de ses plus intimes profondeurs où il semble qu'avec Kant il avait trouvé un dernier refuge, le fantôme de la *Chose*.

Fichte a cherché à montrer que la Nature, en dépit des apparences, n'était point étrangère à l'Esprit, que ce qu'il y avait en elle d'inintelligible et partant pour nous d'absolu, n'était pas quelque chose qui fût en elle et qui vînt d'elle (une réalité), mais quelque chose qui était en nous et venait de nous, l'impuissance de notre Réflexion à épuiser sa propre

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 41, p. 130.

infinité et la nécessité pour elle d'une limite dont elle ne peut jamais s'affranchir ; ce qu'exprime donc en somme pour Fichte la Nature, c'est le rôle nécessaire de l'inconscient dans la vie de l'Esprit, inconscient qui n'est cependant pas étranger à l'Esprit, car il est la matière même dont la Réflexion tisse ensuite sa trame ; il est au fond, ce Non-Savoir qui précède le Savoir et qui est la condition de sa possibilité ; l'Absolu qui sous-tend la conscience et que la conscience doit produire à la lumière de la réflexion. Et ainsi se confirmerait la pensée profonde que Fichte exprimait au début de l'*Exposition* de 1801 et qui peut être à la fois l'introduction et la conclusion du système : « Tout Être est du Savoir. Le principe de l'Univers n'est pas *a*-spirituel, ou anti-spirituel, principe dont l'union avec l'Esprit ne se concevrait pas ; il est l'Esprit même. Pas de mort, pas de matière sans Vie, mais partout la Vie, l'Esprit, l'Intelligence ; un royaume spirituel et absolument rien d'autre[1]. »

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 17, p. 35.

CHAPITRE III

LE MONDE DU SUPRA-SENSIBLE

La *Logique transcendentale* a tenté d'expliquer l'expérience, le Monde de la Nature, et la conclusion de cette tentative c'est que la Nature n'a pas en soi de réalité, qu'elle n'existe pas d'une existence absolue; que tout ce qu'il y a d'Être en elle, n'est, au fond, que le produit de la Réflexion : et sans doute l'Être dans la Nature ne disparaît jamais complètement ne devient jamais complètement translucide à la Réflexion, mais cela tient non à une propriété de cet Être qui le rendrait irréductible à la Réflexion, mais à l'impuissance de cette Réflexion même qui ne peut épuiser dans aucun temps sa propre infinité, s'affranchir de toute limite.

Si la Nature perd ainsi sa réalité propre que vaut cette Réflexion qui est son principe? cette Réflexion n'est-elle qu'une pure apparence? — et alors toute réalité s'évanouit-elle dans le néant d'un pur phénoménisme? — ou bien cette Réflexion ne se rattache-t-elle pas en quelque manière à une existence absolue, dont elle tire sa valeur, et par là ne restitue-t-elle pas à la Nature un sens et une réalité? Or si l'on examine cette Réflexion qui est le principe de la Nature, il apparaît, que si, en elle-même et pour elle-même, elle est une forme vide, (le pouvoir de la divisibilité et de la relation qui constitue la forme de la conscience) elle se rattache cependant directement au principe de l'Unité pure qui est en même temps le principe de l'Existence absolue. Sur ce rapport

de la Réflexion absolue à l'Absolu en soi nous avons ailleurs insisté longuement; retenons seulement ici, que c'est précisément l'Absolu dans son Unité pure qui donne à la Réflexion sa détermination, sa loi, qui l'empêche de se perdre dans son infinité. La Réflexion n'est pas vide précisément parce qu'elle a pour Objet ou plutôt pour tâche, à travers son infinie divisibilité, la réalisation de l'Unité absolue, qui est à la fois son but idéal, et son fondement réel : et c'est cette Unité, cet Absolu qu'à travers tout son devenir, elle cherche et elle exprime tout à la fois; c'est cet Absolu qui donne à la Réflexion sa valeur, à ce devenir un sens; c'est elle qui impose à la Réflexion sa loi de réalisation et qui transforme ainsi cette apparence en existence : la Réflexion doit réaliser l'absolue Unité, voilà ce qui fait sa vérité. Cette détermination imposée à la Réflexion par l'Absolu, cette obligation pour la Réflexion de réaliser l'Unité pure est ce qu'exprime le verdict de la Conscience morale, le Devoir[1] :

Mais par là s'opère précisément le passage du sensible au supra-sensible : dès que la Réflexion a pris conscience de sa détermination absolue, de sa destination absolue, elle admet un Idéal qui la dépasse et qui la fonde, et cet Idéal, par opposition avec elle, la Réflexion, principe du Monde phénoménal, constitue le fondement du supra-sensible; mais en même temps le Monde des phénomènes prend un sens nouveau; la Nature cesse d'être une pure apparence sans fondement; son fondement est dans le but absolu qu'à travers elle poursuit la Réflexion; sous le souffle de la Moralité, puisque cette détermination absolue de la Réflexion est le Devoir même, la Nature en quelque sorte s'anime, elle incarne l'Esprit qui en elle se cherche et se réalise : et le Monde devient alors la sphère de la réalisation de notre Devoir, de notre destinée. Rappelons ici les paroles mêmes de Fichte dans la *Destination de l'homme de 1800*. « Mon Monde

1. *Die Wissenschaftslehre* 1812. Nachgelassene Werke, II. Kapitel III. Erster Abschnitt, p. 377-387. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, 1813. Nachgelassene Werke I. VI Vortrag, p. 456-459.

est l'objet et la sphère de mes Devoirs; il n'est absolument rien d'autre... A la question : existe-t-il, en réalité, un Monde tel que celui que je me représente? je ne puis rien répondre de plus essentiel, rien qui soit plus hors des prises du doute que ceci : je suis certain d'avoir vraiment tels ou tels Devoirs, qui se manifestent à moi comme des Devoirs concernant tels objets, supposant tels objets; tels Devoirs que je ne puis me représenter autrement, que je ne puis accomplir autrement que dans un Monde comme celui que je me représente. Et pour celui, s'il pouvait exister, qui n'aurait jamais pensé à sa destinée morale, ou pour celui qui, en ayant pris conscience en général, formerait tout bas la résolution d'en retarder l'accomplissement, dans un avenir indéfiniment reculé, pour celui-là même sa croyance à la réalité du Monde des sens, n'a pas d'autre origine, que la conception morale qu'il se fait du Monde : et s'il ne la rattache pas à l'accomplissement de ses Devoirs il la ramène sûrement à l'exigence de ses Droits. Ce qu'il ne reconnaît peut-être jamais pour lui-même à l'égard des autres, il le demande certainement aux autres vis-à-vis de lui, je veux dire qu'on le traite non comme une chose sans Raison, mais comme un être libre et autonome : et pour qu'ils puissent remplir cette condition qu'il attend d'eux, il est en tout cas forcé de les penser eux aussi comme des êtres doués de réflexion, des êtres libres, autonomes, indépendants de la force pure et simple de la Nature. Quand même dans l'usage des objets qui l'entourent et dans la jouissance qu'il en tire, il n'aurait d'autre but que celui précisément d'en jouir, du moins réclame-t-il dans cette jouissance l'exercice d'un Droit, pour la propriété duquel il réclame d'autrui l'inviolabilité, et par conséquent il comprend le Monde sensible, même dans les *choses* dépourvues de Raison, sous un concept moral.

Ainsi ce n'est pas l'action, l'influence présumée de choses extérieures à nous, qui n'existent pour nous et pour lesquelles nous n'existons qu'autant que nous avons commencé par les penser, ce n'est pas davantage la production par notre

imagination et notre pensée de pures formes, formes, produits qui, en réalité, apparaîtraient comme ce qu'ils sont, des images vides, c'est la croyance nécessaire à notre Liberté, à notre action réelle et à certaines lois de l'action humaine qui est le fondement de toute conscience d'une réalité extérieure... Nous sommes forcés d'admettre que nous agissons en général, et que nous devons agir d'une certaine manière ; nous sommes forcés d'admettre une certaine sphère pour cette action : cette sphère est réellement et en effet le Monde présent en tant que nous le remplissons ; et inversement ce Monde n'est absolument rien d'autre que cette sphère et ne s'étend en quoi que ce soit au delà d'elle. Ce besoin d'agir est la raison de la conscience du Monde réel, et non pas la conscience du Monde réel, la raison du besoin d'agir... Nous n'agissons pas parce que nous connaissons, mais nous connaissons parce que notre destinée est d'agir : la Raison pratique est la racine de toute Raison. Les lois de l'action ont pour les êtres raisonnables une certitude *immédiate* ; le Monde n'est *certain* pour eux que parce qu'il se conclut de leur certitude. Nous ne pouvons nier ces lois (qui sont nos Devoirs) sans que le Monde et avec lui nous-mêmes nous abîmions dans le Néant ; nous ne nous élevons au-dessus de ce Néant et ne nous maintenons au-dessus de lui que par notre Moralité[1]. »

Le Monde qui aux yeux de la pure Réflexion n'avait d'autre réalité que celle d'une apparence, d'une forme, devient donc, au point de vue moral, la condition de réalisation de la Liberté, de l'Absolu, et par là il acquiert une signification et comme une existence nouvelle. Et le trait d'union qui permet d'opérer ce passage de l'Absolu au Monde des apparences, cette transformation du Monde des apparences en sphère de la réalisation de la Liberté, le trait d'union qui établit pour ainsi dire le contact entre le relatif et l'Absolu, qui est entre les deux comme l'intermédiaire, c'est la Réflexion

1. *Die Bestimmung des Menschen*. S. W. II. Dritter Buch., I, p. 261-263.

absolue, la forme de l'Absolu qui constitue le second principe, le principe originaire de la conscience, le principe que, dans ses écrits religieux, Fichte appelle le Verbe. Ce principe est, en effet, d'une part le créateur même du Monde des apparences; et c'est en en prenant conscience, qu'apparaît la phénoménalité du Monde, puisqu'il ressort de l'examen de ce principe, qu'il est une pure Réflexion, une pure Forme; mais d'autre part ce principe reçoit, nous l'avons vu, sa détermination de l'Absolu, il est la forme de l'Absolu et il doit réaliser l'Absolu, l'amener à la hauteur de la conscience : or c'est précisément à le réaliser qu'il travaille en se développant à travers les apparences qui constituent le Monde.

Comment s'opère cette réalisation? C'est ce qu'il faut maintenant comprendre et ce qui constitue la tâche essentielle des *Données de la Conscience de* 1813. Il s'agit de montrer comment s'effectue, dans et à travers le Monde, la réalisation de l'Idéal. Mais la réalisation de l'Idéal, c'est l'opposition de ce qui *doit être* avec ce qui *est donné* et la transformation du donné sous l'idée du Devoir, de telle sorte que le donné devienne identique au Devoir; le problème qui se pose ici est celui de savoir comment est possible à travers la Monde cette causalité du Concept, cette réalisation de l'Idée qui implique une transformation du donné en produit, qui ajoute quelque chose au donné, au fait. La clé de la solution se trouve dans l'idée que Fichte se fait de la Nature. Or Fichte a cru établir dans sa *Logique transcendentale,* par l'explication des cinq concepts fondamentaux constituant d'après lui le système de la Nature (la force d'attraction, les affinités chimiques, la croissance, le mouvement libre, le Vouloir) que le fondement dernier de la Nature se trouve, en définitive, dans ce qui est le principe même du mouvement, dans le penchant et dans le Vouloir; et comme d'autre part le Vouloir, acte essentiel du Moi, suivant Fichte, est en son fond inséparable de l'Intelligence, de la Réflexion; comme il n'est, on s'en souvient, en dernière analyse, que la causalité du Concept, le Concept objectivé, le

Concept devient, par l'intermédiaire du Vouloir et par le Vouloir du mouvement, le principe même de la Nature. Ainsi le Vouloir tient par un côté à la Nature, il est une force naturelle, un penchant, un principe de l'action naturelle, mais il tient par l'autre côté à ce qui est *sûr*-naturel, au Monde du pur intelligible, il peut être déterminé par l'Idée, et comme tel il est autonome, car il est *indépendant de toute réalité* posée avant lui, il est lui-même un principe *de la production du réel par l'idée,* un principe original de création[1]. C'est par là que s'explique, au fond, la possibilité de l'application du Devoir au Monde, la réalisation de la Liberté dans le Monde : si nous *pouvons* ce que nous commande le Devoir, ce que moralement nous *voulons,* c'est parce qu'en définitive le principe de notre action dans le Monde, le penchant naturel n'est pas, comme Kant l'avait cru, essentiellement et radicalement distinct de la Volonté libre, c'est parce qu'entre la Nature et la Liberté, il y a en quelque sorte un point de jonction, un point de contact, le Vouloir qui est à la fois Nature et Raison, penchant et Liberté[2].

Maintenant comment s'effectue dans la Nature la réalisation de l'Idée, c'est ce qu'il faut bien entendre. L'objet du Vouloir ici n'est pas, comme dans le cas d'une réalité purement naturelle, la détermination et comme la fixation du Vouloir dans un objet donné, car l'Idée n'est adéquate à aucun objet, il y a en elle une infinité qui brise tous les cadres du donné; l'objet du Vouloir, puisqu'il faut au Vouloir un objet, c'est ici, qu'on nous passe l'expression, un *objet infini.* Que peut être pareil objet sinon l'Idéal qui précisément allie ce double caractère d'être, comme l'objet, une détermination, et d'être cependant, ce que n'est aucun objet réel, un infini[3]; or la réalité d'un pareil objet ne peut s'exprimer dans une détermination de fait, dans une production donnée, dans un être, la seule réalité qui puisse lui appartenir est celle

1. *Die Thatsachen des Bewusstseins,* 1813. VI Vortrag, p. 459-462.
2. *Ibid.,* VI Vortrag, p. 463-465 et 466 et VII Vortrag, p. 471-473.
3. *Ibid.,* VI Vortrag, p. 465-466.

d'un *devoir être*, d'un *devenir*, car c'est seulement sous cette forme du devoir être, que l'Infini peut être déterminé, posé comme objet. Mais pour que cette réalisation du Devoir soit possible dans le Monde, à quelle exigence faut-il que la Nature réponde? Il faut qu'en elle soit possible l'ordre ou la série qui prolongée à l'infini réaliserait l'Idéal que postule le Devoir, ; c'est, en tant qu'un acte fait partie intégrante de cette série qu'il est conforme au Devoir, qu'il réalise partiellement l'Idéal[1]. Or la possibilité d'un pareil ordre dans la Nature résulte de ce qu'il y a dans la Nature, à côté de la sphère des représentations nécessaires, une sphère où la Liberté peut être un principe de détermination, une sphère où il n'y a plus simple reconstruction d'une réalité inconsciemment produite mais véritable construction, construction consciente d'une réalité nouvelle par l'imagination, extension véritable de l'expérience donnée. Fichte, on le voit, revient, ici, sur les idées qu'il a développées dans son *Droit naturel* et dans sa *Morale*, et que nous nous bornons à rappeler sans nous y étendre[2].

Ainsi conçue la Nature devient pour Fichte, par l'intermédiaire de la Volonté, l'instrument de réalisation de la Raison. En elle-même et pour elle-même la Nature n'avait aucune réalité, elle était un simple produit de la Réflexion, c'est-à-dire une apparence; mais cette apparence acquiert une valeur dès qu'elle est représentée sous l'idée du but absolu qu'elle doit poursuivre, dès qu'elle devient, pour la réalisation de l'Idéal, un moyen nécessaire : elle participe alors à la vérité de ce but lui-même. C'est l'Esprit, dans sa Liberté réelle et comme principe absolu de la détermination de la Réflexion, comme s'exprimant à nous par le Devoir, qui vivifie ce produit de la Réflexion qu'est pour nous la Nature laquelle en soi est un pur phénomène[3]. Fichte peut

1. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, VII Vortrag, p. 475-478.
2. *Ibid.*, id., p. 487-489 ; IX Vortrag, passim ; X Vortrag, p. 510.
3. *Ibid.*, X Vortrag, p. 511-514.

donc dire à bon droit que « depuis la poussière que soulève le vent jusqu'à ces guerres nationales qui dévastent le Monde, s'il n'y a pas en elles un principe surnaturel, un Idéal qui les meut, tout est un seul et même néant, une pure matière dont l'existence consiste tout entière dans la marque que lui imprime le Concept surnaturel, l'Idéal[1]. »

Mais cette transformation de la Nature sous l'empire du Surnaturel, de l'Idéal et par l'intermédiaire du Vouloir suppose la multiplicité indéfinie des consciences individuelles, car c'est seulement, nous l'avons vu ailleurs, à travers les individus et par eux que la Volonté peut réaliser la Liberté qui est son essence; et le Vouloir n'est en dehors des consciences individuelles qu'une pure abstraction. Cependant cette existence d'une pluralité d'individus soulèvent deux difficultés nouvelles : d'abord celle de savoir comment cette pluralité des consciences individuelles peut se concilier avec l'unité du Monde de la Nature : on peut se demander, puisque l'Idéal ne se réalise, dans la Nature, que par l'action des Volontés individuelles, si cette division de l'action ne compromet pas cette réalisation même ; si les actes des diverses consciences ne constituent pas des séries distinctes, au lieu de coïncider en une seule et même série, en un seul et même Monde. La réponse à cette question se tire des principes du système : la division des consciences se concilie pour Fichte avec l'unité du Monde parce que la division dont il s'agit est non une division de l'Être ou de la Substance, mais une division de la pure Réflexion, et que cette division de la Réflexion ne détruit en rien son Unité primitive, cette Unité qui, au fond, est le principe dont l'action inconsciente produit le Monde. En d'autres termes si c'est la Réflexion ou la Raison dans son unité première et inconsciente qui est en quelque sorte créatrice du Monde, c'est la même Raison, fond de *toutes* les consciences, qui est une en tous, et dans la division des consciences c'est la même Unité qui se

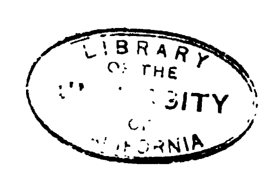
1. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, X Vortrag, p. 515.

répète et se multiplie par une opération purement formelle. C'est donc, en définitive, le même Monde produit, non de telle ou telle conscience, mais de l'universelle Raison dans son inconscience première, qui est l'Objet commun de toutes les consciences individuelles et c'est dans le même Monde que tombent leurs actes; il est pour tous les individus à la fois l'objet de la connaissance et l'instrument de l'action : le Monde présent à la pensée d'une conscience individuelle est le même Monde dont la présence est possible à toutes les consciences individuelles; et le produit de ma Volonté individuelle qui devient réellement dans le Monde l'objet de ma pensée, est par là même pour *toute* conscience un objet possible, un objet dont l'existence devient pour toute conscience une représentation qui enchaîne sa Liberté[1].

Maintenant si la division des consciences est conciliable avec l'unité du Monde parce que le Monde exprime en tous l'action, *inconsciente* il est vrai, de la Raison une, de la Raison dont l'unité et l'identité fondent la possibilité même de la conscience en général, il semble que, lorsque la Raison se réalise, c'est-à-dire, prend conscience d'elle-même, elle ne peut le faire qu'à travers la multiplicité et la division des consciences individuelles; dès lors il semble que l'unité première de la Raison, cette Unité qui dépassait toute conscience, qui était antérieure à toute conscience se trouve compromise, il semble que l'Unité absolue de la Raison se transforme et se brise en une multiplicité de consciences distinctes, en un système de « Moi » individuels. Mais souvenons-nous ici que cette division et cette distinction des consciences n'est pour Fichte qu'une condition pour la réalisation d'un but l'Unité de la Raison qui est, au fond, l'Idéal que poursuivent les individus; cette réalisation s'impose à eux comme une obligation, comme l'ordre même du Devoir; c'est elle, c'est la communion des individus dans l'Unité de la

1. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, XII Vortrag, p. 516-522; XIII Vortrag, p. 522-527.

Raison qui effacerait, entre eux, toutes les distinctions individuelles, en les confondant dans un même Esprit, dans le Verbe. La réalisation de la communauté des Saints est donc pour Fichte la tâche même de l'homme : l'Unité pure, mais inconsciente, du premier principe, devient pour la conscience l'Idéal qu'elle poursuit, et c'est précisément le passage de l'Unité inconsciente de la Raison, à la conscience de cette Unité qu'opère la Réflexion à travers ses divisions et sa multiplicité. L'Unité de la Raison doit être réalisée ; elle ne peut l'être qu'à travers la forme de la conscience, la Raison se réfracte alors dans la multiplicité des individus parce que la conscience ne se conçoit que comme divisée dans les individus, et cette multiplicité n'exclut pas l'Unité de la Raison, car cette Unité est précisément le but qui est la fin absolue de toutes les consciences individuelles, l'Idée sous laquelle chaque conscience doit se développer et qu'elle doit élever à la hauteur de la réflexion : l'individu n'est pas seulement une partie qui s'oppose à d'autres parties, il pense le Tout, la Raison dans son Unité; par là il s'élève au-dessus de son individualité, il communie avec l'universelle Raison, communion qui est le but de sa conduite. Si *tous* les individus pouvaient s'élever à la hauteur de cette réflexion — et ils le doivent puisque c'est leur destinée même — si tous pouvaient réaliser par leur conduite cette Unité, toutes les distinctions individuelles seraient effacées, et le règne de la Raison, dans la conscience de son Unité serait réalisé; le Monde identique au Verbe serait l'incarnation de Dieu. Ainsi se concilierait définitivement avec la multiplicité des consciences l'Unité de la Raison, comme l'Idée que doivent réaliser les consciences et en laquelle toutes les consciences s'identifient. A son tour cette Unité de la Raison est la forme même de la réalité absolue, et, comme dit Fichte, le Verbe est l'expression, ou l'image, ou la représentation de Dieu. En ce sens Fichte peut donc dire que, par sa communion avec le Verbe, l'humanité devient l'image de Dieu; et, la Nature, qui, est elle



l'image de l'homme, devient, par l'homme, quand il participe au Verbe, une expression de la divinité[1]. Cependant si la Raison ou le Verbe est la représentation de Dieu, et si c'est là ce qui fait, au fond, la valeur et la vérité de tout le Savoir humain, il reste toujours que le Verbe se distingue de Dieu, qu'il est pour nous extérieur à Dieu, et que c'est seulement à un point de vue dépassant la Raison ou la Réflexion que Dieu ou l'Absolu serait posé, à ce point de vue où le Savoir de la conscience, où la Réflexion renonce en quelque sorte à soi-même, et qui est celui de l'Amour ou de la Béatitude[2].

*
* *

Ainsi se termine l'exposition du système sous sa seconde forme. Dans cette exposition il agissait pour Fichte, le Verbe, comme image ou représentation de Dieu, une fois atteint grâce à la dialectique qui élevait l'Esprit de la conscience empirique à la conscience religieuse, de démontrer comment du Verbe sortait effectivement le Monde avec l'ensemble de ses données, le Monde de la connaissance et le Monde de l'action, le Monde de l'expérience sensible et le Monde moral, le Monde du supra-sensible; comment aussi le Verbe lui-même était l'immédiate expression de Dieu, et, au point de vue de l'Absolu, s'identifiait avec Dieu; et cette démonstration a été comme la contre-épreuve du système, la garantie que le principe absolu posé par Fichte au début de ses spéculations était bien le principe nécessaire et suffisant de l'explication totale des choses, qu'il ouvrait et fermait tout à la fois le cercle du système. Cette seconde exposition de la philosophie de Fichte qui reproduit, dans ses traits essentiels, mais sous cet angle nouveau, toute la doctrine de la première période, en établissant l'unité du système achève donc la tâche du philosophe.

1. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, XIV Vortrag, p. 528-529; XVII Vortrag, p. 545-551; XIX Vortrag, p. 556-563.
2. *Ibid.*, XX Vortrag, p. 566 574.

CONCLUSION

LES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE AVEC LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE

Si nous essayons maintenant de dégager librement le sens et l'esprit de cette grande doctrine, nous dirons que l'œuvre propre de Fichte a consisté, — une fois reconnue l'opposition qui est la donnée première, l'opposition qui existe *pour nous* entre le fond de l'Esprit et sa forme, entre son essence absolue et la conscience ou la réflexion qui le manifeste et le réalise, — à concilier cette opposition. Le fond de l'Esprit, c'est, dans son unité primordiale et indivisible, cet Acte pur, cette causalité absolue du Sujet, fondement de la possibilité de toute conscience, de toute réflexion, mais qui dépasse nécessairement toute conscience et toute réflexion, et auquel, précisément parce qu'il est indépendant de la réflexion, de la relation, qu'il est en soi et par soi, Fichte a aussi donné le nom d'*Être absolu,* d'*Être pur*. A ce fond un et absolu de l'Esprit s'oppose sa forme qui est essentiellement conscience et réflexion, c'est-à-dire relation et division, distinction du sujet et de l'objet. Or, comme c'est seulement à travers cette forme que peut se manifester ce fond, comme cette forme est la forme même de l'actualisation ou de la réalisation (ce que Fichte appelle le *Daseyn*) la question qui se pose est la suivante : comment l'Esprit qui, dans son fond absolu, est Unité pure et Acte pur peut-il se réaliser à travers la forme du Savoir, à travers la conscience? Pour Fichte, la seule manière de concevoir cette réalisation consiste à faire

du principe absolu qui *en soi* est et reste le fondement de la conscience, son but ou son Idéal ; à établir qu'à travers les divisions et les relations de l'Objet et du Sujet, de l'Être et de l'Acte, de la Pensée et de la Liberté, ce que poursuit au fond le Savoir, c'est leur Unité, qu'au fond c'est son essence même, son essence absolue que cherche la conscience dans son développement. Et ceci explique et justifie la double forme de la philosophie de Fichte : car, si le Moi pur, le principe absolu de la conscience, ne peut être cependant posé par la conscience, c'est-à-dire affirmé et connu, que comme son Idéal ; si par suite c'est toute la dialectique de la *Théorie de la Science*, tout le progrès de l'Esprit, depuis la conscience purement empirique jusqu'à la connaissance religieuse, qu'implique sa réalisation, on comprend la nécessité d'un double mouvement dans la marche du système : un mouvement par lequel l'Esprit doit s'élever à la conscience de son principe ; puis, une fois ce principe en quelque sorte actualisé par la conscience, un nouveau mouvement, une seconde démarche qui part de ce principe pour reconnaître dans tout le développement du Savoir, la manifestation de ce principe et comme sa révélation.

Examinons le sens de ce double mouvement.

La première démarche de la philosophie, disions-nous, consiste à s'élever de l'état de fait, de l'état donné, c'est-à-dire en somme de la conscience empirique, à la conscience du principe absolu de la conscience. Dans ce stade, la tâche de la philosophie est de réaliser le principe qui est en même temps le but du système : l'Esprit dans l'Unité de son acte producteur, dans sa Liberté pure. L'Esprit est *le principe* en ce sens qu'*en soi* il est l'Absolu ; il est *parce qu*'il est *ce qu*'il est, il est ce qui se produit soi-même sans s'épuiser jamais en se renouvelant sans cesse à la source de son infinité. Et il est tout ce qui est. Rien n'est que par lui, et, au fond, qu'en lui. L'Esprit est *le but* en ce sens qu'il ne se manifeste c'est-à-dire qu'il ne se réalise qu'à travers la forme de la conscience, de la détermination, de la relation, que dès lors la réalisation de son Infinité n'est pas un *état* qui puisse être

actualisé ou donné à la conscience comme la possession de son objet, mais un *Idéal* qui *doit être* poursuivi, un Idéal qui s'exprime dans et par un *Devoir*. Le Devoir, c'est la vivante affirmation de cette contradiction : la détermination ou réalisation de l'Infinité, la position de l'Idéal comme réel, du Sujet infini comme Objet ; et s'il contient en soi un ordre catégorique, c'est que cette détermination est précisément celle qui constitue l'essence même de l'Esprit pur, de l'Absolu. Ainsi le principe absolu, l'Esprit, est la destination absolue, le but idéal. Et sans doute l'Idéal n'est jamais réalisé, l'Esprit n'est pas quelque chose de fixe et d'immobile qui se puisse saisir comme au terme d'une poursuite : à mesure que la conscience cherche à le déterminer davantage, il développe toujours davantage son Infinité et jamais aucune détermination ne pourra l'épuiser. Cependant à travers l'infinité de son progrès, l'Idéal ne se perd pas, il est un dans son infinité même ; en s'élevant il nous élève aussi et la diversité de ses manifestations ne fait qu'exprimer l'Acte éternel, l'Acte à la fois total et inépuisable de la Liberté, de l'Esprit.

S'il en est bien ainsi on comprend que pour Fichte la philosophie ne consiste pas dans une connaissance, dans la constatation de ce qui est ou peut être, mais bien dans une création, dans la production qui réalise ce qui doit être. L'œuvre de la philosophie est donc essentiellement pratique, et la Métaphysique est pour Fichte comme pour Spinoza, soit dit sans méconnaître la différence qui sépare les deux systèmes, une ÉTHIQUE : sa tâche est de déterminer les conditions suivant lesquelles l'Esprit pur ou la Liberté se réalise. Ajoutons que la détermination de ces conditions constitue justement les différents moments du développement dialectique de l'ensemble de la *Théorie de la Science* (sous sa première forme).

La première étape de ce progrès est marquée par la théorie de la connaissance, de sorte que dès la partie purement spéculative s'affirme nettement le caractère pratique de la doc-

trine. Tout le nerf de cette théorie consiste à établir que dans l'acte de la connaissance l'Intelligence ne se trouve pas en présence d'une réalité étrangère et comme extérieure à l'Esprit, mais bien en présence de l'Esprit lui-même et de son activité fondamentale. Dans la matière du Monde sensible, cette limite où l'Intelligence trouve la donnée immédiate qu'elle ne peut plus réduire à sa forme, Fichte découvre la condition de réalisation de la Liberté infinie de l'Esprit. Elle est le produit du fond obscur et inconscient de l'activité créatrice de l'Esprit, produit qui en raison même de l'inconscience de sa production s'impose à l'Intelligence, avec la nécessité d'une donnée. Cette création — dont Fichte essaye de nous découvrir le secret dans son obscure mais profonde théorie de l'imagination, — est en somme le réel de la connaissance, son contenu ; la réflexion qui s'y applique ensuite pour l'analyser et pour le comprendre n'en est que la forme. Et il apparaît ainsi — c'est un point capital dans la doctrine — que le pouvoir de connaître, pour distinct qu'il soit du pouvoir d'agir, ne s'oppose cependant à lui que dans la mesure où il le suppose comme antérieur, et qu'il n'y a pas dans l'Esprit une sorte de dualisme entre sa fonction pratique et sa fonction théorique. C'est déjà l'activité pratique du Moi qui fournit à la réflexion son objet, et la nécessité qui, au point de vue de la connaissance enchaîne l'Intelligence sous sa détermination, n'est que le produit de la Liberté. Jusque dans l'inertie de la matière brute, jusque dans le simple mécanisme Fichte découvre la trace d'un dynamisme profond, d'un effort tout spirituel ; il y voit le résultat de l'équilibre de la force et de la résistance qui atteste la puissance même de l'effort. La vie à son tour est une nouvelle forme, une forme plus haute de l'action. L'action n'y est plus l'effort pur et simple dans lequel la force et la résistance s'équilibrent mutuellement sans rien retenir de leur puissance, la causalité se réduisant à une transmission élastique ; l'action s'y révèle déjà comme puissance d'infinité, comme spontanéité, comme penchant : elle ne se limite pas à un état fixe où elle

s'enfermerait, elle tend à dépasser toute limite et toute forme donnée, elle se développe en une vivante mobilité qui est la force vitale, et elle s'exprime à la conscience — inconsciemment — par un sentiment qui est le sentiment de la vie. Plus haut encore, et la conscience s'éveille : avec elle s'éclaire la continuité obscure de la vie inconsciente; avec elle s'opère le morcelage du réel en ses données élémentaires; avec elle naît la distinction des qualités des corps. Mais qu'est au fond ce morcelage, et que sont ces qualités distinctes, sinon la succession des sentiments par où s'expriment les successives limitations ou plutôt l'extension progressive des limites d'une activité fondamentale qui cherche sans y parvenir jamais à réaliser l'infinité de sa puissance? Les qualités des choses, ce sont, projetés hors de nous par la réflexion, les états de conscience, signes de la vie spirituelle dans son incessante activité. Le monde de nos représentations n'est que le symbole de l'action, et la trame du temps est faite des produits de la Liberté.

On voit ainsi quel est pour Fichte le sens du « primat » de l'action sur la connaissance : l'action fournit à l'Intelligence son objet. Mais on voit en même temps que l'Intelligence est aux yeux de Fichte la condition de réalisation de cette activité pratique de l'Esprit, et, comme il dit, son véhicule. Car c'est seulement à travers l'Intelligence et grâce à la réflexion que cette activité progressivement se détermine. Dans cette œuvre, il n'y a point de limite à la marche de la réflexion, et si à un moment donné l'Intelligence s'arrête devant le donné et renonce à en poursuivre l'analyse, ce n'est point par impuissance et parce qu'elle rencontrerait devant elle quelque chose d'irréductible; son objet lui est tout entier pénétrable. Ç'a été un des points essentiels de la doctrine de Fichte, dans la théorie de la connaissance, d'abolir radicalement l'existence de la « Chose en soi », d'une existence de la Nature, étrangère à l'Esprit et qui apporterait à l'activité de l'Esprit une restriction ou une limite; d'établir au contraire, par sa profonde théorie de la

production inconsciente de la Liberté, que toute existence est d'ordre spirituel, et de donner ainsi la seule justification possible de l'accord des choses et de l'Intelligence. Car si le Monde n'était pas jusque dans son dernier fond d'une manière ou d'une autre le produit de l'Esprit, si quelque chose, en dehors de lui, avait vraiment une existence « à soi » et « en soi » il y aurait toujours quelque chose qui serait absolument impénétrable à l'Intelligence, c'est-à-dire absolument inconnaissable. Mais si ce n'est point par impuissance que pèche la réflexion, ce peut être par inertie ou par inattention et parce que lui coûte l'effort qu'il faudrait pour poursuivre. Or cette paresse de la réflexion est moins une infirmité de l'Intelligence qu'une défaillance de la Volonté. Dans la déclaration de l'inintelligibilité des choses, dans l'agnosticisme, comme on dit aujourd'hui, Fichte est disposé à voir un fond d'insincérité, d'immoralité.

Cependant, autant il est contraire à la pensée de Fichte d'admettre à quelque titre que ce soit l'irrationalité du Monde, autant il serait présomptueux à ses yeux de prétendre à l'intelligence absolue des choses. Car entre la Réflexion et son objet (l'activité foncière et absolue du Moi) il y a l'abîme de l'Infinité; et pour répéter encore une fois les paroles de Fichte : « Si c'est toujours l'Absolu que nous concevons qui est l'objet de notre Intelligence, puisqu'en dehors de lui il n'y a rien de concevable (c'est-à-dire puisqu'il n'y a pas d'être en soi de la Nature), cependant nous ne le comprendrons jamais entièrement, car entre lui et le savoir il y a l'infini de la *quantitabilité* »[1] (c'est-à-dire de cette indéfinité qui était pour Kant la marque de la pensée discursive, de la Pensée dans le temps).

Au fond cette incapacité de la Réflexion à épuiser l'Absolu, son objet, est, au yeux de Fichte, la condition même de la réalisation de l'Absolu dans le milieu de l'esprit humain; et c'est seulement à travers l'esprit humain, par le Savoir, que

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 36 p. 106.

pour Fichte l'Absolu se réalise. Cette limitation est notre finitude même, cette finitude nécessaire à la détermination de l'Infini, de l'Absolu, qui s'exprime tout justement dans cette concentration de l'Universel en un point de vue particulier, qui est notre esprit d'homme.

L'individualité, cette concentration de l'Absolu en un point lumineux, est la donnée primitive, la limite originelle dont la pensée humaine ne peut s'affranchir sans se perdre ; mais elle suppose, en même temps, pour réaliser l'Absolu qu'elle porte en elle, une infinité inépuisable.

Reconnaître cette limite de l'Intelligence en face de l'Absolu qui est son objet n'est d'ailleurs pas un désaveu du Rationalisme. Descartes n'a-t-il pas dit quelque part que c'est faire acte de Raison de reconnaître les bornes mêmes de notre Raison ?

Ainsi se précise le rapport qui unit, dans la doctrine de Fichte, la réflexion et l'activité productrice, la Pensée et la Liberté : l'une est la forme, l'autre est le fond de l'Esprit. Et la forme est inséparable du fond, l'Esprit est tout à la fois et dans une même et indivisible unité Liberté et Pensée, action et réflexion. La forme suppose le fond en ce sens que la Liberté est l'objet de la Pensée ; mais la forme est nécessaire pour manifester le fond ; car c'est seulement à travers la Pensée que la Liberté se réalise et reçoit une détermination. En sorte que l'action ne se conçoit pas vraiment à part et en dehors de la réflexion, la Liberté à part et en dehors de la Pensée. Et si la réflexion n'est jamais adéquate à l'action, si la Pensée ne parvient jamais à épuiser l'Infinité de la Liberté, du moins sa loi, sa détermination absolue est d'y tendre, et son but, son idéal, serait d'y parvenir.

Ce que Fichte retrouve au terme de l'analyse de la connaissance, c'est donc, au fond, le rapport initial entre les deux premiers principes de son système. La Réflexion, qui est le principe générateur de l'Intelligence (c'est le second principe du système, la Forme, le Verbe) s'aperçoit, quand

elle prend conscience d'elle-même, qu'elle n'est tout justement qu'une forme (ou, comme dit Fichte, que sa liberté, c'est-à-dire au fond son essence absolue, est purement formelle); elle s'aperçoit de plus et en conséquence, qu'elle est liée comme à sa loi à un principe de détermination, qu'elle a nécessairement un objet qui la fixe; car elle n'existe que dans son opposition avec lui, dans sa relation avec lui. Or il n'y a pour la Réflexion primitive et absolue dont il s'agit ici, pour la Réflexion réduite à sa pure forme d'autre détermination et d'autre objet possible que l'*Objet* primitif, l'*Objet pur* et indéterminé, antérieur à la Réflexion et à ses déterminations, qui est en même temps le pur Sujet, c'est-à-dire l'Absolu même. L'Absolu qui en raison précisément de son infinité, de son indétermination apparaît à la Réflexion, au Savoir comme sa limite, comme Non-Réflexion, comme Non-Savoir, bref, comme inconscient, ne contredit pas la loi essentielle de l'Esprit qui est de *se* déterminer; car l'*Objet* n'est plus ici l'opposé du Sujet, c'est le sujet lui-même dans son infinie Liberté. Le Sujet est à lui-même son propre Objet, sa loi et sa limite. Réaliser l'Infinité de l'Esprit en en prenant une conscience de plus en plus haute, telle est en définitive la tâche que se donne à elle-même la Réflexion quand elle s'est comprise.

On peut dire, en dernière analyse, que l'Intelligence exprime l'effort de la Liberté infinie pour prendre la forme du réel, c'est-à-dire la forme même de la conscience, pour atteindre à la conscience de soi; de sorte que le degré le plus haut de la Liberté est la causalité de l'Idée qui atteste le lien indissoluble de la Liberté et de la Pensée. Entre la Liberté et la Pensée Fichte a comblé l'abîme que Kant avait creusé; il a restauré l'unité foncière et absolue de l'Esprit qui est, non pas tour à tour et comme à différentes hauteurs, mais tout à la fois et dans un même acte, dans l'acte même qui le constitue, Liberté et Pensée, Production et Réflexion.

De là résulte, pour Fichte, avec la négation de toute existence étrangère ou extérieure à celle de l'Esprit, la détermi-

nation de l'activité spirituelle comme « Moi pratique », c'est-à-dire comme une activité pour laquelle la causalité absolue de la Liberté est non pas l'état, — ce qui serait contradictoire, — mais le but, l'Idéal; non pas une Liberté qui est, mais une Liberté qui se cherche, qui se fait à travers la détermination, une tendance, un effort vers la Liberté.

Or le caractère de l'activité spirituelle qui ne se manifeste et ne se réalise qu'à travers les déterminations qui constituent ce que nous appelons le Monde, ce caractère rend compte de la nature de la connaissance; l'objet de la philosophie théorique est dans la détermination de l'activité spirituelle et de sa limitation nécessaire. Et l'objet de la philosophie pratique est de chercher comment cette activité se développe pour réaliser avec l'infinité qu'elle porte en elle, l'Esprit pur. Le Droit, la Morale, la Religion marquent justement les étapes du progrès que doit accomplir la Liberté.

La théorie du Droit, dans le système de Fichte, a, on s'en souvient, un triple objet : d'abord dans la *déduction* du Droit elle établit la nécessité pour l'activité pratique du Moi, pour le penchant à l'Autonomie, s'il doit réaliser sa tendance, de se diviser en une multiplicité d'activités particulières, singulières, en une multiplicité de consciences individuelles, ce qui est le fondement de la vie sociale.

En second lieu dans la partie relative à l'*applicabilité* du Droit, Fichte déduit l'existence du corps du sujet individuel comme une condition nécessaire de l'exercice de sa Volonté. Il montre dans le corps l'organe de la Liberté; dans l'organisation et dans la plasticité du corps et jusque dans les organes des sens, les différentes fonctions de la Liberté. Organe qui, étant en connexion nécessaire avec l'ensemble du Monde, est l'intermédiaire par lequel la Volonté réalise la Liberté dans le Monde. Le corps est tout à la fois l'expression de notre individualité et la condition de son rapport avec l'Univers.

En dernier lieu, dans l'*application* du Droit, dans la

législation, Fichte détermine l'ensemble des rapports sociaux qui constituent la Justice. L'œuvre de la législation tout entière depuis le contrat social primitif qui est le fondement de l'État jusqu'au détail des lois qui règlent tous les rapports de droit des individus entre eux, a pour objet l'établissement et la garantie de la propriété nécessaire à *tous* les individus qui composent la Société. Le droit au travail qui assure à chacun l'existence même, voilà la condition essentielle de la Justice. Là où cette propriété du travail n'existe pas, là où un seul individu manque du travail nécessaire à sa vie, il est vraiment exproprié ; il est, en ce qui le concerne, exclu du pacte social.

Ainsi conçue, la théorie du Droit fournit à la Moralité sa matière même : la Liberté ne peut se réaliser qu'au sein d'un Monde tel que l'a déterminé le système du Droit, c'est-à-dire dans une société d'êtres libres, sous le règne de la Justice. Et par là se manifeste le rapport qui unit le Droit à la Morale. D'abord et d'une façon générale on peut dire que le Droit et la Morale sont les deux moments complémentaires de la même démarche, du progrès de la Liberté. Ensuite la place du Droit est nettement définie : dans le système qui implique un ensemble de conditions dont chacune est par rapport à la suivante dans le rapport de moyen à fin, le Droit fournit à la Morale le contenu même auquel elle s'applique ensuite pour le transformer suivant sa fin.

Il en résulte que la théorie du Droit détermine l'orientation de la Morale tout entière. Cette conception est, dans l'histoire des idées, tout à fait neuve ; elle renouvelle entièrement la Morale traditionnelle [1]. En y insistant un moment,

1. Dans les pages qui suivent on opposera fréquemment la Morale de Fichte à la Morale chrétienne, sans oublier que Fichte, comme la plupart des penseurs allemands de son temps a prétendu rattacher ses spéculations à la pensée chrétienne ou plutôt la pensée chrétienne à ses spéculations. En particulier dans l'ouvrage intitulé « *la Théorie de l'État* » il invoque un grand nombre de textes pour justifier ce rapprochement. Il s'efforce d'établir que l'idée du « royaume des cieux » qui est, à ses yeux, l'essence même du Christianisme, n'était dans la pensée de son fondateur que ce

c'est l'originalité et, nous pouvons le dire, la fécondité même de la philosophie pratique de Fichte que nous essayerons de faire ressortir.

De la théorie du Droit il résulte au point de vue de la philosophie pratique une triple conclusion :

La substitution d'un Idéal social à l'Idéal individuel.

La réhabilitation du corps, comme instrument de la Moralité.

La nécessité de la Justice comme condition nécessaire de toute réalisation de l'Idéal moral.

Et d'abord, quand on affirme le caractère individuel de l'Idéal moral traditionnel, on ne veut certes pas dire que cet Idéal répugne à l'universalité. Ç'a été au contraire un des traits essentiels de la révolution opérée dans les consciences par le Christianisme de substituer à la Morale de l'élite et du privilège qui était celle des Anciens, à la Morale des héros, suivant l'expression caractéristique d'un philosophe contemporain, la Morale de la foule et des humbles ou plus exactement la Morale de tous, la « Catholicité » comme le dit si bien le mot. Ce caractère, la Morale de Kant l'a en quelque sorte systématisé : la préoccupation dominante de Kant, dans sa philosophie pratique, a été de découvrir un principe de conduite, qui comportât l'universalité : et c'est parce qu'il ne trouvait cette condition dans aucun des principes *matériels* de la détermination du Vouloir, dans aucun des principes tirés de la Nature ou de l'expérience, qu'il eut recours à son forma-

règne de la Raison sur la terre dont la *Théorie de la Science* a fait le but de la Moralité et que jamais le Christianisme quand il parle de mort et de résurrection n'entend pas là la mort physique et l'existence d'une autre vie dans un autre monde, mais tout simplement cette conversion morale, cette élévation à la vie de l'esprit qui est exposée dans sa philosophie.

Et sans doute cette interprétation du Christianisme est possible; cependant elle est si contraire à la tradition que les Eglises elles-mêmes s'y trompèrent et que Fichte fut accusé d'athéisme. On a donc bien le droit sans être infidèle à la pensée du philosophe de marquer les différences entre sa doctrine morale et la Morale chrétienne en entendant la Morale chrétienne traditionnelle et non pas celle que quelques grands esprits ont cru puiser directement à la source des Évangiles.

lisme; la détermination de la Volonté par la forme de la Raison, étant justement la seule manière de concevoir, au moins pour nous, la règle de conduite qui s'applique non pas à tel ou tel individu doué de telle ou telle aptitude, mais à quiconque porte, avec une figure humaine, la marque de l'universelle Raison.

Mais ce caractère d'universalité de la Morale chrétienne qui est aussi celui de la Morale de Kant est intimement lié à un second caractère, le caractère personnel de l'Idéal moral. Il est, en effet, très remarquable que l'Idéal de la Morale chrétienne, s'il est applicable à tous, n'en est pas moins un Idéal de *salut personnel*, de *perfection intérieure*, de *sainteté*. Et dans l'accomplissement de cet Idéal, l'homme n'est pas solidaire des autres hommes, c'est en lui-même, en son for intérieur et c'est dans le rapport qu'il soutient avec Dieu qu'il trouve la voie du salut. Quand il s'arrache à la corruption de la Nature, au péché, et quand il change son cœur, quand il convertit sa Volonté, c'est par un acte de Liberté tout intérieur, par un acte qui en quelque sorte renouvelle, régénère sa Nature en l'unissant directement à Dieu, source de la vie éternelle; et la vertu de cet acte est dans la grâce divine qui l'inspire et qui s'adresse exclusivement à sa personne. Cette opération de la grâce est ce qu'il y a de plus intime à la conscience individuelle, de plus impénétrable et de plus incommunicable aux autres. Cependant, dira-t-on peut-être, l'homme une fois converti, la marque même de la perfection, de la Sainteté qu'il atteint alors n'est-elle pas dans l'amour des autres hommes, dans la Charité ?

N'est-ce pas à la Charité que la Religion chrétienne a donné la première place parmi les vertus théologales ? n'est-elle pas plus grande que la Foi et que l'Espérance ?

Qu'on y prenne garde, l'esprit de charité et de sacrifice, qui est un des traits essentiels, le trait sublime de la Morale chrétienne, n'a rien de contraire à l'individualisme de l'Idéal moral chrétien; il en est peut-être même un des plus frappants témoignages.

Dans le sacrifice de soi qui caractérise la charité que cherche le chrétien? sa perfection et son salut; ou, si l'on veut il cherche Dieu, il se cherche encore en Dieu. Il ne triomphe de l'égoïsme que pour conquérir le ciel. C'est sa propre sainteté qu'il affirme en se donnant aux autres; il imite, autant qu'il est en lui, l'acte du Sauveur. Mais il n'a pas nécessairement pour but l'élévation, la perfection des autres. Le salut de l'un n'est pas lié au salut de tous. Le Monde tout entier corrompu ne ternirait en rien l'éclat d'une sainteté qui se suffit à elle-même. L'Église admet, il est vrai, que la sainteté peut servir à racheter les fautes des autres. Mais bien qu'on puisse voir dans ce qu'on appelle la réversibilité des mérites une marque du caractère social de la Morale chrétienne, il nous semble que ce dogme fait ressortir davantage le caractère de la conception individualiste de la vertu. Si la vertu du saint rejaillit sur d'autres, c'est par sa force propre, sans qu'il agisse sur les autres consciences, sans qu'il en modifie les sentiments; et c'est dans un autre Monde que cette compensation s'établit. La justification de ce rachat est liée, au fond, à l'idée de l'indifférence ou de l'insignifiance de la vie de ce Monde.

La même conception, disions-nous, se retrouve dans la Morale de Kant. La bonne Volonté, la pureté du cœur est un idéal tout personnel. La Volonté bonne est quelque chose de tout intérieur et de vraiment incommunicable loin qu'elle suppose un rapport avec autrui; elle suppose l'union de l'individu avec l'universel, mais avec la forme pure de l'universel; ajoutons que l'Autonomie morale confère à l'individualité une valeur qui l'élève de beaucoup au-dessus de sa condition empirique, elle la divinise en quelque sorte, elle en fait une *fin en soi*. Et ainsi l'espèce de dépendance où dans la Morale religieuse l'individu se trouvait sinon par rapport à la Société, du moins par rapport à Dieu, s'efface de plus en plus ici. C'est l'indépendance absolue, c'est l'auto-suffisance de la Raison humaine, de la Raison incarnée dans l'individu que Kant a proclamée.

C'est cette conception individualiste de l'Idéal moral — chrétienne et kantienne — que la théorie de Fichte a renversée et par sa définition nouvelle de la Liberté il a renouvelé la tradition de la Morale. Fichte enseigne que la Liberté ne peut se réaliser exclusivement dans la conscience de l'individu ; qu'elle est l'attribut non de l'homme individuel mais du *genre* humain dans sa totalité ; que, par suite, isolé du genre dont il n'est qu'un membre et réduit aux seules ressources de sa pauvre individualité, l'homme individuel est incapable même de prendre conscience de la Liberté ; bref, qu'il ne peut y avoir de Liberté pour chacun en dehors de son rapport avec l'ensemble des hommes. La Liberté devient pour Fichte le lien nécessaire des individus entre eux ; c'est le principe rationnel qui fonde entre les hommes la communauté, qui les rend au point de vue de l'action solidaires les uns des autres et comme impensables les uns sans les autres ; et la solidarité humaine est ainsi, non pas la constatation tout empirique d'un fait, elle n'est pas davantage le résultat d'un Contrat plus ou moins tacite sur lequel reposerait la Société, elle est l'expression d'une démarche nécessaire de la Raison ; de l'acte suivant lequel la Raison pour se réaliser est obligée de se déterminer et, par là même, de se ramasser en quelque sorte en des centres d'individualité, de se réfracter à travers une multiplicité de consciences qui toutes cependant la représentent et se confondent dans son Unité. La solidarité est ainsi une Idée de la Raison, un principe d'intelligibilité, le principe d'intelligibilité de l'action. Mais ici on voit à plein la substitution que Fichte veut opérer dans la conception du point de vue pratique : à la considération exclusive de l'individu il substitue la considération de l'humanité ; il transforme en un Idéal *social* l'Idéal individualiste. L'individu n'est plus pour lui une « fin en soi » et l'objet de son devoir n'est plus tout entier en lui-même ; sa fin est dans les autres, dans l'humanité tout entière que la Raison embrasse dans son Idée et qui seule l'exprime et la réalise, et si la « personne » a encore pour Fichte une valeur morale c'est précisément en

tant qu'elle signifie pour l'individu l'effacement de l'individualité dans l'effort pour réaliser la communauté. Il y a là le principe d'une véritable révolution : désormais il ne sera plus permis à l'individu de s'isoler et de chercher, comme le dit si bien Fichte, dans une vie d'anachorète, et par des rêves de sainteté, de perfection surhumaine, le chemin du salut ; c'est par des actes accomplis dans la Société et pour elle qu'on satisfera à la Moralité, parce que le progrès moral est l'affranchissement non de l'individu, mais de l'humanité ; la réalisation de la Raison non dans une personne, mais dans le Monde entier des hommes. La Moralité ne se conçoit donc plus en dehors de l'action sociale : elle a dans l'action sociale son objet et son but. Ce point de vue qu'inaugure la Morale de Fichte est celui-là même qui, depuis 1789, inspire la conception moderne de la Morale.

Mais ce n'est pas seulement la conception de l'Idéal moral que la Théorie du Droit renouvelle par sa conception de la Liberté. Elle s'oppose encore à la Morale traditionnelle par une autre idée, — idée capitale — l'idée qu'elle présente du rapport du corps et de l'esprit.

Dans la Morale chrétienne, et dans la Morale de Kant qui sur ce point en donne la formule philosophique, l'opposition du corps et de l'esprit est irréductible, elle est le principe d'un véritable dualisme. Le corps et, par extension, la Nature tout entière est corrompue ; elle est l'obstacle à la réalisation de l'Esprit, de la Liberté ; la Moralité consiste presque tout entière dans la lutte contre la Nature mauvaise d'une Liberté qui veut se réaliser.

Résister à la Nature, purifier notre cœur de toutes les sollicitations qui viennent d'elle et induisent notre Volonté au péché ; considérer par suite le corps comme méprisable et comme détestable, comme l'obstacle à notre salut ; enfin faire effort pour s'en détacher dès cette vie même ; aimer tout ce qui l'humilie, toute ce qui affaiblit sa puissance et atteste sa mortification ; glorifier la douleur et la pénitence : ce sont là quelques-uns des traits essentiels de la Morale chrétienne

qu'on retrouve plus ou moins atténués dans la Morale de Kant.

Or Fichte démontre, au contraire, que le corps — et, par extension, la Nature qui n'en est que le prolongement, — loin d'être un obstacle à la réalisation de la Liberté en est au contraire la condition, en est l'instrument nécessaire. Entre le corps ou la Nature et la Liberté il n'y a donc plus cette hétérogénéité, ce dualisme qui rendait impossible à concevoir, en dehors d'un symbolisme, toujours prêt à s'exagérer, l'application du principe moral à la vie réelle, et qui enfermait la Morale dans un formalisme. Le corps est la forme que revêt la Liberté et l'instrument dont elle se sert pour transformer le Monde suivant sa fin. Car la réalisation de la Liberté exige la multiplicité des consciences individuelles ; elle suppose la particularisation de l'action en des centres spéciaux d'activité à la fois distincts et unis dans une communauté d'action et de représentation.

Or c'est tout justement cette particularisation de la Raison et de la Liberté universelles en des sphères d'action séparées sans doute mais se représentant le même Univers, s'appliquant au même Univers et par là en réciprocité d'action les unes avec les autres, que représente le corps. Le corps est la condition de l'action sociale, de l'action des individus les uns sur les autres ; il est donc l'instrument nécessaire de la causalité de la Liberté dans le Monde. Par là il reçoit, comme une consécration morale, une sanctification dont l'avaient dépouillé à la fois le Mysticisme chrétien et le formalisme de Kant. Cela signifie que Fichte ne se contente plus d'une Liberté qui ne vise qu'au royaume du ciel ou qui se satisfait d'un rêve de perfection intérieure, il veut une Liberté appliquée à la terre et plus vraiment humaine, une Liberté vraiment libératrice des hommes et vraiment efficace en ce Monde.

Ce n'est pas à dire que le corps ait une valeur absolue. Il vaut comme un instrument de réalisation de la Liberté ; il est un moyen pour la fin absolue, il n'est pas une fin en soi ; et à le traiter comme tel on commettrait un véritable péché. Rappelons-nous cette belle parole de Fichte déjà citée :

« Mangez et buvez pour la gloire de Dieu : si cette morale vous paraît trop austère, tant pis pour vous ; il n'y en a pas d'autre. » Elle est donc très loin de Fichte la pensée de restaurer l'Eudémonisme. S'il restitue au corps son rôle et sa fonction dans la vie morale, il n'en est que plus opposé à l'idée soit d'une résurrection des corps, soit d'une immortalité personnelle.

La troisième idée à laquelle aboutit la *Théorie du Droit* (dans son application), c'est l'idée de la Justice comme condition nécessaire de la réalisation de la moralité.

La Justice est d'abord la garantie assurée à chaque individu du travail nécessaire à sa subsistance. L'institution de la série des contrats qui constituent l'organisation de la vie sociale : contrat de protection, contrat d'association, constitution civile ou État, législation, lois proprement dites, n'a d'autre objet et d'autre fonction que la garantie et l'exécution de ce contrat primitif et primordial. C'est la Justice même que représente cet organisme de contrats hiérarchisés ; toute la réglementation si minutieuse et si compliquée de l'activité humaine, qui est l'œuvre de la législation, est établie de façon à permettre à tout individu faisant partie de la Société de vivre de son travail ; l'ensemble des Droits que la loi consacre ne sont rien d'autre que les conditions de réalisation de la propriété du travail individuel.

Mais la Justice a encore une autre fin : par sa réglementation de l'activité humaine, Fichte ne cherche pas seulement à assurer à chacun l'égalité économique et sociale, l'égalité du travail qui fait vivre, il veut par elle atteindre à une égalité plus haute encore, l'égalité morale ; il veut que chaque individu soit mis en état de participer à la vie spirituelle : la Justice ne consiste pas seulement à assurer la vie matérielle à chacun, elle consiste surtout et essentiellement à fournir à chacun le pain de l'esprit, à élever chaque homme, quelles que soient son origine et sa situation, à la dignité de la Raison et de la Liberté. A ses yeux la première égalité est justement la condition de la seconde, la réglementation économique qui

assure à tout individu le travail doit être combinée de telle façon qu'elle lui assure, une fois remplies toutes ses charges, la part de loisir nécessaire à la vie spirituelle, à la culture morale. Pour celui qui n'a point la vie assurée, l'injustice est donc double : non seulement il souffre matériellement, non seulement il meurt parfois de faim ; mais encore il est mis par là dans l'impossibilité de s'élever à la vie de l'Esprit et d'acquérir ce qui fait précisément sa dignité d'homme. Ainsi sur ce point encore Fichte renouvelle les idées traditionnelles.

L'indifférence de la Morale chrétienne au sujet de la Justice est chose frappante : comme la Moralité consiste essentiellement dans le salut des âmes, dans leur union avec Dieu et que cette union a pour première condition le détachement des choses de ce Monde, il est clair que la Justice qui règle les rapports sociaux des hommes en ce Monde n'intéresse pas la Moralité. Peu importe au saint qui se nourrit d'éternité que la Justice règne sur la terre ; il est même douteux que la Justice puisse être de ce Monde puisque ce Monde est, au fond, essentiellement mauvais. D'ailleurs l'injustice est pour le chrétien un état qui ne répugne point à son esprit ; car il trouve dans l'injustice et dans la misère de la terre une épreuve qui le purifie en le détachant de la terre. Il la justifie en quelque sorte. Tout entière à l'idée d'un royaume céleste, d'un royaume de Dieu qui un jour se substituera à la Société terrestre, la Morale de l'Évangile ignore ou méprise tout ce qui concerne l'activité sociale ; elle accepte, sans prétendre le réformer, l'état présent de la Cité : elle accepte l'inégalité politique, l'inégalité des sexes ; elle admet l'esclavage : elle prêche, en tout cas, la soumission, la résignation à l'ordre de choses établi. Elle ignore ce souffle puissant de la Justice qui, au nom de la dignité inhérente à la personne humaine, revendique, avec la Liberté individuelle sous toutes ses formes, l'égalité du Droit dans toutes ses conséquences.

Et sans doute la Morale de Kant n'accepte pas ce point de vue de la Morale évangélique ; elle rejette le Mysticisme ; elle rejette avec énergie cette absorption de l'homme en

Dieu qui le flatte d'une trompeuse espérance et dans la poursuite d'un Idéal qu'il n'atteint pas lui cache la réalité de ce qui est. Fondée sur l'Autonomie de la Raison humaine elle écarte toute hétéronomie, toute dépendance de la Raison, fût-ce à l'égard d'un Dieu qui lui serait transcendant (elle fonde la Religion sur la Morale); et en même temps elle affirme la valeur absolue de la personne humaine. Dès lors elle n'ignore plus et ne condamne plus la vie de ce Monde, puisque c'est en ce Monde que vit l'humanité, en ce Monde que s'exerce son action ; et si elle ne nie pas, d'ailleurs, la relativité, la phénoménalité de ce Monde, elle cherche précisément à établir par son formalisme et par son symbolisme une application de la loi morale au Monde ; elle cherche à exprimer dans le langage du temps le verdict de l'Éternel. D'autre part il est très remarquable que la Morale de Kant, loin d'être indifférente à la Justice a au contraire fondé rationnellement l'idée même du Droit.

Elle fait de chaque personne une fin en soi et elle réprouve fortement cette résignation à l'injustice, cet esprit d'humilité qui caractérise la sainteté chrétienne. Elle fait à chacun un Devoir non seulement de respecter la personne des autres, mais d'imposer aux autres le respect de sa propre personne. Quiconque supporte volontairement une injustice consent à la dégradation de la Raison en lui, et de ce chef il trahit la la loi morale.

Or ce respect mutuel et réciproque des personnes, cette égale dignité de tous les hommes, comme sujets de la Liberté, est tout justement le fondement rationnel de la Justice ; et on peut dire ainsi de la Morale kantienne, dont tout le sens est dans cette affirmation de la personnalité humaine, de la dignité absolue de la Raison en toute conscience individuelle qu'elle est la charte philosophique des Droits de l'homme.

Maintenant, si l'idée du Droit est partout présente à la Morale de Kant, il importe de remarquer que précisément pour lui le Droit s'appuie tout entier à la Morale, et la suppose : il est la reconnaissance de la valeur morale de la personne

humaine, de sa valeur comme fin en soi; le Droit dépend ici du Devoir, la Justice de la Moralité; il y a une véritable subordination de l'un à l'autre. Et ce point mérite d'être retenu, car il indique nettement la prééminence, dans la pensée kantienne, du point de vue purement individualiste sur le point de vue social. Si donc Kant fait au Droit sa part, toute sa part, ce n'est point en vue de constituer ou de garantir l'existence d'un ordre social, c'est parce que son Idéal de spiritualité est, essentiellement individualiste, et suppose comme condition le respect de l'individualité. Ainsi dans la doctrine de Kant, non plus que dans la Morale chrétienne l'action sociale n'est l'objet ou la matière du Devoir.

Or ce que Fichte établit dans sa théorie du Droit c'est précisément que la Société est la matière du Devoir, et que la Justice, en fixant les règles qui rendent possible la communauté des hommes, est la condition même de la Morale. Il établit ainsi l'impossibilité pour l'homme d'accomplir sa destinée en dehors de la Société et préalablement à la Justice. Pour que la Liberté morale puisse se réaliser, il faut d'abord que soit assurée l'égalité de tous dans la possession de la Liberté extérieure, il faut qu'à tous indistinctement soit assurée, par la réglementation générale de l'activité économique, cette part de loisir nécessaire à l'œuvre de l'affranchissement moral. Dans l'ordre suivant lequel l'Esprit se réalise, l'acte de la Raison qui institue le Droit, la règle qui assure à tout homme, dans une égale mesure, la liberté d'action, la liberté extérieure et qui est le fondement de la Justice, — précède l'acte par lequel se réalise la Liberté morale. C'est donc la moralité même qui exige le règne du Droit et de la Justice. Et sans doute Fichte ne nie pas que dans la Cité idéale où triompherait la Moralité pure, la Justice serait assurée par la Moralité même et qu'à ce point de vue par conséquent le respect du Droit découlerait comme Kant l'avait dit, ipso facto, du règne même de la Moralité; mais l'existence d'une Société purement morale est tout justement un Idéal, elle n'est point et ne sera jamais *donnée*; et comme la perma-

nence de l'existence sociale exige la loi du Droit et la réglementation de la Justice, il reste acquis que c'est seulement à l'intérieur de la Justice et sous la loi du Droit que la Moralité se peut réaliser.

C'est pourquoi il nous semble que Fichte est le premier parmi les philosophes modernes qui a, en quelque sorte, humanisé la Morale et y a imprimé, comme sa marque essentielle, un caractère social. Il a compris que la Moralité n'est pas toute dans l'effort intérieur vers un Idéal de purification individuelle ; qu'elle a son objet dans l'humanité tout entière, dans son affranchissement ? Et de ce point de vue lui est apparue, comme l'exigence même de la vie et de l'action en commun, la nécessité de la Justice : d'une Justice qui ne dépendît ni de l'avènement trop problématique d'un règne de Dieu sur la terre (comme le supposait la Morale évangélique) ni de la soumission trop précaire de chaque individu à la loi morale ; d'une Justice qui se suffît à elle-même et qui suffît à garantir sur la terre l'égalité des Droits de tous sans recourir à l'amour de Dieu ou à la perfection des hommes. Non seulement il a affirmé l'indépendance de la Justice à l'égard de toute discipline religieuse ou morale ; mais il montré dans la Justice la condition et comme la matière de la Moralité. Si la Liberté morale ne se conçoit comme réalisée que dans l'ensemble des hommes, il faut que l'ensemble des hommes soit en état d'y atteindre et c'est justement le but et la fonction de la Justice d'instituer une législation telle qu'elle assure à tous les hommes leur part de vie spirituelle et morale. Dans l'appel à la Justice, c'est l'aspiration à la vie morale qui s'annonce ; c'est la réalisation d'une humanité meilleure qui se prépare. Ici encore Fichte inaugure une ère nouvelle : dans cette théorie de la Justice, c'est l'idéal démocratique, c'est même dans quelques-uns de ses traits essentiels, l'idéal du Socialisme contemporain, qu'il a définis et préfigurés.

La théorie du Droit a déterminé les conditions auxquelles l'existence de la Liberté est *possible* dans le Monde ; elle a montré comment le Monde doit être conçu pour que la Liberté

puisse être : elle a, pour nous servir de l'expression même de Fichte, établi la détermination *théorique* du Monde en fonction de la Liberté.

La Morale a pour objet de réaliser, autant du moins qu'il est en nous, cette Liberté dont la théorie du Droit a fourni la matière même, et les conditions de sa possibilité. La Morale a donc dans le système une place éminente : elle est en quelque sorte le point de convergence de toute la doctrine, elle en achève l'édifice.

Comme la théorie du Droit, la théorie de la Morale a, on s'en souvient, un triple objet.

D'abord dans la *déduction* du Devoir Fichte montre comment la Raison et la Liberté qui ne sont d'abord pour la conscience individuelle que des Idées, qu'un Idéal, deviennent en elle des principes d'action, ont en elle une causalité. L'individu ne peut se penser et se poser que sous l'idée de l'Universel, que comme ayant l'Idéal pour principe et pour fin ; et l'Universel a nécessairement l'individu pour instrument de réalisation, l'Idéal n'acquiert de causalité, ne devient efficace dans le Monde qu'en se fixant et en se concentrant sur les esprits individuels, seuls réels et seuls agissants. C'est tout justement ce double rapport qu'exprime le Devoir.

En second lieu dans la partie relative à l'*applicabilité* du principe moral Fichte se propose de déduire, c'est-à-dire de justifier rationnellement l'idée du progrès. Le principe moral est applicable au Monde dans la mesure où le Monde se prête à la réalisation de la Raison, de la Liberté. Admettre que la Nature est radicalement mauvaise, c'est dire qu'elle est foncièrement irréductible à l'Esprit, c'est du même coup affirmer qu'il est impossible que l'Esprit se réalise en elle, puisqu'il ne peut alors se réaliser que contre elle. Mais c'est justement ce dualisme que Fichte se refuse à admettre. Il a fait voir, dans sa théorie de la connaissance, la parenté qui unit la Nature à l'Esprit, il a fait voir dans la nécessité de la Nature le produit, d'ailleurs inconscient, de la Liberté ; dans la *Théorie du Droit* il a été plus loin, il a fait, à côté de la sphère du

nécessaire, une place pour la contingence : il a reconnu dans certaines formes de l'existence, dans certaines déterminations théoriques du Monde, la modalité de la Liberté.

Dès lors l'application de la Liberté au Monde devient possible, et la Morale réalisable : telle est la première conclusion à laquelle Fichte aboutit dans la seconde partie de sa Morale. Mais comment ? Il ne suffit pas pour que la Moralité s'ensuive d'un simple décret de Vouloir ; la production de l'Idéal moral dans le Monde n'est pas immédiate, elle est l'œuvre d'un progrès. L'idée du progrès est la catégorie même de la Moralité.

Enfin dans la troisième partie de la Morale, la partie relative à l'*application* Fichte définit la Nature de ce progrès. Il exige, pour s'accomplir, un double mouvement : il faut d'abord que l'individu prenne conscience en lui de la Liberté et de la loi morale ; mais cette conscience atteinte, l'individu reconnaît par là même qu'il ne porte en lui que la *forme* de la Moralité, et que le Devoir a un contenu qui est justement la réalisation de la Moralité hors de lui, chez les autres individus, dans l'humanité entière qui seule représente dans sa totalité l'Idée de la Raison. Le Devoir c'est la conscience que prend l'individu d'être un instrument de réalisation de la Raison dans le Monde, et d'avoir sa *fin* dans la libération de l'humanité entière : de là le progrès considéré comme le progrès collectif de l'humanité.

Il s'ensuit que l'individu se doit à l'humanité ; car seule l'humanité peut réaliser l'Idéal dont il porte en lui la forme. C'est dans la moralisation collective que se réalise et s'achève la Moralité de l'individu. La Moralité de l'individu est solidaire de la Moralité du reste des hommes ; sa Liberté est réciproque de leur Liberté ; et tant qu'il reste un individu au monde étranger à la Liberté et à la Raison, il n'est pas satisfait au Devoir.

De là l'obligation pour tous de travailler sans relâche à élever les autres hommes à la Moralité et à la Liberté ; le Devoir par excellence est un Devoir social, le Devoir de

l'éducation. Or pour accomplir ce Devoir une triple condition est nécessaire : l'existence de l'État qui par le règne de la Justice assure la conservation (matérielle) de la communauté sociale ; l'existence d'une Église qui par la création d'un symbole, expression de la conviction commune, établisse entre les membres de la Société une communauté spirituelle, une communication des âmes ; enfin l'existence d'un Public Savant qui travaille sans cesse au développement de la Raison commune et qui rende possible une spiritualisation incessante du symbole, une épuration continue de la conviction commune.

De la Morale de Fichte dont nous venons de rappeler les traits essentiels il résulte quelques conséquences sur lesquelles nous voulons maintenant insister.

Kant, qui a fondé la Morale du Devoir, avait vu cependant dans ce Devoir un fait inexplicable, quoique d'ordre rationnel. Cette inintelligibilité du Devoir, souvent mal comprise, comme si elle impliquait l'*irrationalité* du Devoir, ce qui est directement contraire à l'esprit de la philosophie kantienne, a été et est encore la source de graves objections contre la Morale du Devoir.

Or Fichte a cherché à établir l'intelligibilité du Devoir ; et pour cela il a comblé l'abîme que Kant avait ouvert entre la Volonté et l'Intelligence. Le Devoir est le rapport entre elles, l'union du point de vue de la Volonté qui est celui de l'Infinité, jamais fixée, jamais atteinte et du point de vue de l'Intelligence qui est celui de la détermination, de l'objectivité. Le Devoir est la nécessité imposée à la Liberté de traverser l'Intelligence, c'est-à-dire de devenir intelligible, pour passer de la puissance à l'acte ; nécessité qui n'est pas pour elle un principe d'hétéronomie ; car la détermination qu'elle lui impose est précisément celle de sa réalisation. Ainsi, Fichte ne conçoit pas la Liberté en dehors de la Pensée, de l'Intelligence. L'Intelligence est, comme nous l'avons répété d'après lui, la condition interne de la Liberté, son véhicule.

Cette conception qui affirme l'intelligibilité de l'action

nous paraît encore en opposition absolue avec la Morale traditionnelle. Elle substitue en Morale le point de vue de la science à celui de la croyance. Depuis qu'appuyé sur le dogme du péché originel, le Christianisme avait opposé le cœur ou la Volonté à l'Intelligence et fait consister la Grâce ou la Liberté dans une conversion du cœur, de la Volonté, où l'Intelligence n'entrait pour rien, une conversion qui se faisait au-dessus d'elle sinon contre elle, la *foi*, foi mystique pour le chrétien, foi plus ou moins rationnelle pour les philosophes, mais enfin la foi primait la Raison théorique, la faculté de connaître; et dans l'accomplissement du Devoir, il ne s'agissait point de comprendre le verdict de la conscience, mais d'y obéir. La théorie de Fichte est une protestation contre cette doctrine du Devoir aveugle; elle réhabilite l'Intelligence au regard de la Conscience morale; elle substitue à la foi, œuvre de la Grâce ou de la Volonté, la conviction de la conscience, où précisément la Volonté s'unit indissolublement à la Pensée. La bonne Volonté toute seule est impuissante à réaliser le Devoir, il y faut la lumière de l'Intelligence qui l'éclaire sur son vrai objet. Aux anciens qui pensaient qu'il suffit de bien juger pour bien faire la Morale chrétienne avait répondu qu'il suffit d'un cœur pur. Et Kant avait donné raison à l'idée chrétienne. Fichte s'efforça de concilier les deux points de vue, il établit que sans doute il ne suffit pas de bien juger pour bien faire — car pour bien faire, la pureté de la Volonté est aussi nécessaire — mais que du moins pour bien faire il faut aussi bien juger.

Et c'est, il semble bien, à ce point de vue que se place aussi la conscience contemporaine.

Mais voici une deuxième conséquence de la Morale de Fichte qui n'est pas moins importante soit en elle-même, soit pour les besoins de notre conscience actuelle : elle nous propose de voir dans le progrès une catégorie de la Moralité.

Fondé sur l'idée d'une corruption radicale de la nature le Mysticisme chrétien exigeait la croyance en une vie supra-

terrestre, en une vie future. De son côté Kant, bien qu'opposé au Mysticisme et tout occupé de régler notre action dans ce monde qui est le seul que connaisse notre Raison, admet encore cependant ce vice profond de la Nature, qu'exprime sa phénoménalité et il s'épuise en efforts pour tenter une application de la Liberté à la Nature ; il n'a d'autre recours que d'éliminer la matière du Devoir, de la réduire à un formalisme bien sec, ou de chercher dans l'activité sociale les symboles de l'Idéal moral. Comme cependant ni ce formalisme, ni ce symbolisme ne satisfont, en définitive, la Conscience morale, comme le Devoir, exige la réalisation effective, la réalité de l'ordre qu'il prescrit et non pas seulement une expression toujours imparfaite et toujours symbolique de cet ordre, pour expliquer l'union requise par le Devoir, de la Nature et de la Liberté, Kant en vient, lui aussi, à admettre l'existence d'une vie future. Et par là il conclut, au fond, dans le même sens que le Christianisme, à l'impossible réalisation de la vie spirituelle dans notre Monde, dans le Monde réel.

Cette conclusion, la Morale de Fichte en démontre le mal fondé. L'erreur qui est au fond de la Morale chrétienne et de la Morale de Kant, c'est en somme le dualisme de la Nature et de l'Esprit qui, d'une part, rend inconcevable toute spiritualisation, c'est-à-dire toute moralisation du Monde; et qui, d'autre part, nous oblige, sous peine de reconnaître l'impuissance de l'idée morale et son inefficacité, à concevoir l'existence d'un Monde futur, distinct du Monde actuel. Mais ne voit-on pas que par cette double conséquence le dualisme constitue, en somme, une véritable renonciation à la Moralité? Car que peut bien être pour l'homme une Morale qui s'accomplit en dehors et au-dessus des conditions mêmes qui font son humanité, une Morale qui se désintéresse du Monde où il naît, vit et meurt, du Monde où il agit et où il souffre, par je ne sais quel recours à une vie future, dont l'intérêt, détaché de ce qui pour lui est la réalité, est tout entier imaginé et sans doute imaginaire. Ce que la Morale

exige, Fichte l'a bien vu, c'est non pas une vie future étrangère aux conditions de notre existence présente, mais cette existence même en tant que susceptible d'une amélioration progressive ; ce qu'elle suppose c'est la possibilité de faire régner l'Esprit sur la terre et parmi les hommes. Voilà le sens et la portée de la théorie du progrès. Le progrès, c'est en premier lieu la possibilité d'une réalisation de l'Idéal dans le Monde (ce qui suppose une Nature se prêtant à cette réalisation), et c'est ensuite la causalité effective et efficace de l'Idéal sur le Monde, la réalisation de plus en plus approchée de l'Idéal. La Nature apparaît sans doute d'abord comme une limite qui fait obstacle à l'immédiate actualisation de l'Idéal ; et l'opposition de la Nature et de l'Esprit subsiste bien en ce sens. Mais il faut ajouter aussitôt que cette immédiate actualisation de l'Infini est tout au moins pour notre humaine Raison quelque chose d'inintelligible et de contradictoire, et que la limite ou détermination que lui impose la Nature apparaît au contraire comme la condition de sa réalisation, de son objectivation progressives. C'est au moyen de la Nature et par son intermédiaire que l'Esprit se réalise ; la Nature est l'instrument de la Liberté. L'opposition constatée entre la Nature et l'Esprit n'est pas définitive et irréductible, l'Esprit devient la fin de la Nature, le but que plus ou moins obscurément elle poursuit, ou plutôt qui se poursuit en elle et par elle ; et la marche du progrès va vers la spiritualisation de plus en plus haute de la Nature. Il apparaît ainsi que la Moralité est tout entière dans une perpétuelle conquête, dans un incessant effort pour pénétrer le Monde d'Esprit et de Liberté. Et cet effort, ce progrès est l'œuvre essentielle de notre humanité qui est tout à la fois infinité et finitude, Liberté et Nature, Esprit et Matière, universalité et individualité. Tel est le sens de cette parole du philosophe : *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel.*

C'est sur la terre même que la Morale de Fichte prétend réaliser le royaume des cieux ; il demande à l'individu, il nous demande d'accepter courageusement la tâche ingrate si l'on

veut, mais obligatoire qui nous est échue : celle d'un labeur sans repos et sans récompense ultérieure en vue d'une fin dont nous ne verrons jamais l'accomplissement. Travailler ici-bas au triomphe lointain de la Raison ; y travailler dans un milieu souvent indifférent ou hostile, non sans de pénibles sacrifices, et sans autre mobile que le pur amour du Devoir, sans autre but que l'avènement si lent de la Raison, sans autre joie que celle du dévouement à l'Idéal, telle est, aux yeux de Fichte, la véritable destinée de l'homme. Mais cette mission est assez noble pour qu'il s'en contente : en se faisant l'instrument de l'Esprit, il fait au sein même du temps, œuvre d'éternité, et avec ses actions finies et relatives il tisse cependant la trame dont se fait la vie de l'Absolu, de l'infinie Liberté. C'est justement comme la pierre de touche de la Moralité que cette soumission complète de l'individu à l'Universel ; que cette acceptation par l'individu d'une tâche qui le dépasse infiniment, d'une tâche à laquelle il se consacre sans les promesses d'une récompense, sûr de s'y dépenser tout entier comme individu, satisfait d'avoir par son renoncement collaboré à l'ordre éternel.

Cette doctrine, on le voit, est aussi bien la négation de l'Eudémonisme empirique que de la Sainteté transcendante. Plaçant le Devoir dans l'effort et dans la lutte, et même dans l'effort et dans la lutte sans fin, dont l'état est la souffrance et l'épreuve, elle n'admet pas l'Eudémonisme qui suppose, en fin de compte, un état de possession et de paix, un accord entre la Volonté et son objet ; et elle n'admet pas non plus une béatitude surnaturelle, conception eudémoniste encore, qui suppose chez Kant, en plus, la perpétuité de l'existence individuelle. Cette perpétuité qui conférerait à l'individu comme tel une sorte d'éternité apparaît à Fichte comme inconcevable : car l'existence individuelle n'a pas à ses yeux de valeur absolue, elle n'est, au regard de la Raison universelle, qu'un simple instrument de réalisation. La fin de l'individu est précisément de renoncer à son individualité pour se donner tout entier à l'œuvre de la Raison ; mais ce sacrifice, qui se

fait en ce Monde et par des actes accomplis sur cette terre, réalise tout ce qu'il y a de vrai et de durable dans l'individu. La parole du Christ peut s'entendre en ce sens : « celui qui croit en moi ne meurt jamais. » En effet, il a en lui la source de vie ; pour lui il n'y a donc pas d'existence en dehors de la vie éternelle, de la vie absolue de l'Esprit, par suite pas de mort ou de mortalité, pas d'immortalité.

Et ainsi, tandis que la Morale du renoncement à la vie et à la Nature aboutit, au fond, à une restauration de la Nature dans l'éternel, la Morale de Fichte, qui ne sacrifie point la Nature, qui en fait, au contraire, l'instrument nécessaire de la causalité de la Raison, qui ne connaît pas d'autre Monde réel que celui-ci, et pas d'autre réalisation possible de l'Esprit qu'en ce Monde, la Morale de Fichte conclut cependant à la relativité essentielle de la Nature et à sa subordination absolue vis-à-vis de l'Esprit qui, finalement, doit seul triompher.

Enfin, la troisième conclusion de la Morale de Fichte que nous voulons considérer maintenant ne paraîtra, croyons-nous, ni moins originale, ni moins féconde.

Et d'abord elle renouvelle la conception de la charité. Pour Fichte ce n'est pas l'homme individuel, c'est l'humanité entière, l'humanité dans son Idée qui est une fin absolue ; et l'homme individuel n'est pour cette fin qu'un simple moyen ; il n'a pas de valeur en soi, il n'a de valeur que pour elle. Au contraire chez Kant l'individu porte en quelque sorte le sceau de l'Absolu. Il est donc l'objet premier et essentiel du Devoir : le Devoir primordial, celui d'où découlent tous les autres, est de réaliser en soi la Liberté intérieure, c'est un Devoir quasi religieux. Pour Fichte la fin de l'individu n'est plus en lui-même ; mais hors de lui dans tous les autres ; et c'est à cette fin que l'individu se doit tout entier ; il n'a pas, en lui-même et par lui-même, une valeur absolue ; il n'a d'existence morale que par rapport au Tout et comme élément du Tout ; c'est pourquoi il est subordonné au Tout. Pour Kant l'individu, tout à la fois sujet et objet de la

Moralité, était revêtu d'une sorte de caractère sacré ; pour Fichte il ne compte que par le but qu'il poursuit ; seule la réalisation de ce but importe absolument. Au fond c'est du sacrifice sans cesse renouvelé de l'individu à l'humanité qu'est fait le progrès de la Moralité dans le Monde, et ce sacrifice est la vertu même ; il est le triomphe de l'universel sur l'individuel, la victoire de l'éternel sur le temps. Les hommes passent et se succèdent, purs instruments aux yeux de la Raison, et quand l'individu disparaît, l'ordre éternel demeure et s'accomplit ; l'individu s'est oublié et il est oublié dans l'Idéal qu'il a servi. Cet oubli de soi est la Moralité même, il transforme l'individu en personne morale. Voilà le Devoir de charité, de dévouement qui a pour objet et pour raison d'être le salut de l'humanité.

Devant cette conclusion on est tenté de voir, dans la Morale de Fichte, une forme de la Morale chrétienne, tout inspirée elle aussi du souffle sublime de la charité. Et cependant à y regarder de près le sens en est très différent.

Le Christianisme a conçu la charité comme une sorte de renonciation au moi individuel qui ramène la créature à son créateur. Elle est essentiellement l'amour de Dieu. L'amour d'autrui y est bien compris, impliqué dans l'amour de Dieu ; mais c'est plutôt le degré qui rapproche l'âme chrétienne de son Dieu, et comme une condition et un moyen de sa perfection. Quelles sont les vertus qu'enseigne l'Évangile : l'oubli de soi, la douceur, le pardon, l'humilité, toutes celles qu'inspire l'esprit de sainteté, le désir de se rapprocher de Dieu et de lui ressembler. L'imitation de Dieu, tel est le but que poursuit, par la charité, celui qui a le cœur chrétien.

Pour le bon citoyen de la Cité de Fichte il s'agit d'accomplir l'œuvre de la Raison ; il s'agit donc d'abord d'un oubli total de lui dans cette œuvre. Le sacrifice de l'individu à l'humanité raisonnable est pour Fichte un sacrifice sans compensation ; il est un renoncement absolu et définitif. Au delà de cette fin il n'y a rien d'autre. Il n'existe pas d'autre Monde que l'ensemble des individus passés, présents ou

futurs qui composent l'humanité (pour nous) ; ni d'autre forme possible de la réalisation de l'Esprit. Il ne s'agit donc pas de renoncer aux biens de la terre pour conquérir le ciel, mais de faire régner la Raison sur la terre. Le vrai objet de la charité est d'élever tous les hommes à la dignité de la Raison. Elle ne consiste pas, comme disait Pascal, à aller « aux élévations par les humiliations », elle ne consiste pas dans ce renversement de la Nature qui met la joie dans les larmes et la noblesse dans la bassesse. A travers la conception de Fichte a passé l'inspiration de la Révolution française, le souffle viril du Droit, l'amour de la Raison et de la Liberté. L'homme n'accepte plus les épreuves où se complaît le chrétien docile. Il n'accepte pas le mal et l'injustice ; mais il veut les combattre. Ce qu'il aime chez les autres hommes, c'est la Liberté et la Raison qu'ils représentent. Aussi son amour pour eux n'est-il pas fait de compassion et de faiblesse. Il est tout entier fait de sévérité et de rudesse. Il doit travailler à les élever et pour cela il réclame d'eux aussi l'effort et le travail. Charité énergique et exigeante qui ne se résigne pas, pour les subir, aux vices et aux erreurs des hommes, mais qui les dénonce sans ménagements et qui les combat sans indulgence ; amour abstrait en quelque sorte et impersonnel qui s'adresse dans les individus à l'Idée dont ils sont les serviteurs ; qui s'attache à eux pour servir l'Idée ; amour qui vient moins du cœur que de la Raison si l'on peut dire, qui exclut la pitié comme une défaillance de la Volonté et fait de la virilité une vertu.

Enfin la charité chez Fichte confond tous les hommes dans l'idée de l'humanité ; elle ignore en quelque sorte les individus, elle ne voit en eux que le genre, l'universel : c'est l'universel, c'est l'Idéal qui est à travers eux l'objet même de son amour. Aussi s'attache-t-elle à ces associations d'individus qui préparent la réalisation de l'humanité, aux nations, à la Société. La charité a un objet social et non plus individuel comme la charité chrétienne.

Nous arrivons ainsi à l'idée de l'Éducation comme condition

du progrès. Car le progrès réclame la culture de la Raison dans l'ensemble des hommes et cette culture est l'œuvre propre de l'éducation. Éducation, c'est, comme le dit si bien le mot élever, élévation; l'élévation de tous à la Raison, à l'Esprit. Cette éducation ne saurait d'ailleurs être le privilège d'une élite; du moment où la Raison est l'attribut du genre humain tout entier, l'éducation qui élève l'homme à la Raison, est un Droit pour tous, et c'est un Devoir pour chacun de contribuer à l'assurer à tous.

D'autres sans doute avant Fichte avaient pressenti l'importance d'une éducation populaire ; quelques-uns, parmi les hommes de notre Révolution, en avaient même tracé le plan, mais Fichte a été le premier philosophe qui en ait exprimé toute la signification morale et qui en ait fait un Devoir essentiel, on peut dire le Devoir social par excellence. De cette éducation il a donc lui aussi tracé le plan (dans ses fameux *Discours à la Nation allemande*). Sans entrer ici dans une exposition que ne comporte pas cette étude, nous en rappellerons seulement l'esprit : cette éducation devait être, disait Fichte, une éducation libérale, et par là il entendait qu'elle substituât partout à l'obéissance passive, à l'appel à l'autorité, la réflexion, l'esprit critique, le libre examen, seule attitude de la pensée qui assure la sincérité de la conviction, l'adhésion de la conscience à la vérité.

Dans la culture de l'enfance, il recommandait l'observation directe des choses plutôt que les leçons apprises et la lecture qui dispensent l'enfant de voir et de comprendre par lui-même, qui donnent à son intelligence encore informe, avec le pli de la soumission à une pensée étrangère, une vie toute d'emprunt. Il comptait surtout sur la puissance de l'exemple, sur l'autorité de la vie. La jeunesse est faite à l'image des générations qui la forment. C'est à ceux qui la façonnent qu'il faut demander compte de ce qu'elle sera. Le progrès moral du Monde est à chaque moment entre les mains de la génération présente, maîtresse des générations à venir.

Enfin Fichte demandait que l'État eût le monopole de

l'enseignement. Il pensait que si l'on confie la tâche de l'instruction à la famille, elle sera inspirée ou par des préjugés ou par des intérêts tout particuliers. On ne peut non plus la confier à l'Église, qui, se croyant d'origine céleste, prétend élever non les citoyens d'une Société de la terre, d'un Monde dont elle se désintéresse, mais des sujets de la Cité de Dieu. Seul l'État peut offrir aux générations nouvelles une instruction générale et désintéressée, appuyée sur les principes universels de la Raison ; seul il peut par une éducation civile et laïque, former les jeunes hommes à l'action sociale. Seul enfin il peut donner une éducation vraiment commune et nationale qui maintienne intact le patrimoine de la patrie, au lieu d'entretenir entre les enfants d'un même pays les germes de division et de dissolution qu'engendre l'éducation de la famille ou de l'Église. Or pour que cette Éducation laïque, civile et nationale fût aussi une éducation vraiment morale, une éducation vraiment libre et vraiment conforme à la Raison, il fallait, puisque la Moralité n'est pas dans un dogme fixé une fois pour toutes, mais dans un incessant progrès, il fallait que l'État admît et favorisât l'existence d'un corps de savants qui aurait pour mission spéciale d'étendre sans cesse la vérité, d'élever sans cesse la Moralité. L'élaboration de la Science, le progrès de la Moralité seraient le fruit de ses travaux ; et chacune de ses conquêtes, une fois assurée, viendrait enrichir la conscience commune, et serait transmise par l'intermédiaire des éducateurs du peuple jusqu'aux cercles les plus larges et les plus modestes de la Nation. Par l'institution du corps des savants, la Raison et la Liberté accroîtraient sans cesse leur domaine, tandis que le progrès s'effectuerait par l'enseignement des instituteurs du peuple dont la tâche est essentiellement de former la conscience commune.

Dans ces vues de Fichte sur l'Éducation, et sur le rôle qui lui revient dans une Société conforme aux principes de la Raison, on aura reconnu sans peine quelques-unes des idées essentielles de la conscience contemporaine, quelques-unes des plus récentes conquêtes de la Liberté. C'est une

preuve nouvelle qu'il nous appartenait de faire ressortir de l'originalité de sa doctrine.

Avec la théorie de l'Éducation s'achève la Morale de Fichte, par elle s'accomplit le *progrès* moral qui épuise l'effort de l'homme pour accomplir sa destinée. Il ne peut y avoir, en effet, pour lui d'autre forme de l'existence spirituelle que celle d'un Esprit qui se fait, mais qui à aucun moment n'a en quelque sorte une existence substantielle : pour Fichte il n'y a pas de réalisation possible de l'Esprit et de la Liberté infinis, autrement qu'à travers les déterminations de la conscience humaine. L'œuvre obligatoire du progrès moral est toute notre tâche, est tout notre Devoir. Et en dehors de ce Devoir, l'homme n'a pas à se préoccuper d'un au delà. La Moralité ne postule pas, comme l'enseignait Kant et comme le Christianisme l'a cru, le complément ou la sanction d'une Religion.

Cependant Fichte n'exclut pas la Religion de son système, et l'accusation d'athéisme qui a, de son vivant même, si lourdement pesé sur lui, est une accusation mensongère. Fichte n'admet pas que la Morale ait besoin d'être complétée par une Religion en ce sens qu'il faille admettre une existence d'un autre ordre que celle où s'accomplit la Moralité, une existence supra-terrestre, une existence future ou surnaturelle. Cependant l'ordre moral, quoique immanent au Monde de la Raison humaine, dépasse cependant la sphère de nos consciences individuelles ; il est précisément pour nos consciences individuelles un ordre non réel, mais idéal. C'est de cet ordre idéal où serait réalisé, s'il pouvait jamais l'être, l'objet du Devoir, que Fichte a fait, dans son système le lieu de la Religion. Ainsi la Religion est pour Fichte le lieu de réalisation de la fin de la Moralité, de l'Unité absolue de la Raison, le lieu où le règne des fins serait non plus un espoir, une tâche, mais une possession.

La sphère de la Religion est donc distincte de celle de la Moralité. L'ordre absolu dont la Religion suppose l'existence est sans doute bien celui-là même que poursuit la Moralité et qu'elle s'efforce de réaliser ; mais l'essence de la Moralité est

justement d'être perpétuellement un effort, une poursuite, de ne jamais achever son œuvre, d'être un éternel *Devoir* et d'exprimer par là même la limitation inhérente à la conscience humaine et au pouvoir humain. Aussi cet ordre n'est-il jamais pour nous quelque chose qui puisse être actualisé, donné à notre conscience comme une réalité ; car il n'a jamais d'existence, à proprement parler : il n'est au fond qu'une Idée, l'Idée de l'ordre ou de l'Unité absolue de la Raison que toute conscience porte au plus profond d'elle-même Il est, d'ailleurs, par sa nature spirituelle, un ordre vivant, un ordre qui se fait, qui se produit et se reproduit à l'infini sans s'épuiser jamais (ordo ordinans). Ce que nous appelons Dieu n'est au fond que la représentation idéale de cet ordre de l'action morale personnalisé, substantifié par un procédé ordinaire à l'Intelligence analogue à celui qu'elle emploie dans la connaissance des objets de la Nature. Dieu n'est, en somme, pour Fichte, que l'Esprit, l'Esprit un et le même en tous ; et comme cet Esprit se cherche à travers le Monde et se réalise par le progrès moral, il est visible que, loin d'être transcendant au Monde, le Dieu de Fichte lui est immanent : il est l'Idéal même que le Monde doit réaliser et qu'il réaliserait, en effet, s'il pouvait atteindre l'Infini.

Cette solution du problème religieux donne lieu à plusieurs remarques. Et d'abord Fichte a soin de ne point faire intervenir au nom de la Religion, l'idée d'une vie future toute différente de la vie actuelle, extérieure ou supérieure au Monde. Là est sans doute la raison de l'insistance particulière avec laquelle Fichte a écarté la doctrine qui fait de la Religion une exigence de la Moralité. Cette doctrine implique, en effet, avec le dualisme, l'impuissance définitive de la Moralité à produire, à réaliser son objet en ce Monde, et la nécessité d'un *autre* Monde où cet objet est posé. Ainsi la Moralité n'a pas besoin pour s'accomplir du secours de la Religion : la Religion n'est plus un postulat de la Moralité, une exigence de la Raison pratique, affirmant un ordre de réalités qui dépasserait l'existence du Monde. Et cependant

la Religion conserve un sens : si elle ne découvre ni ne promet à la conscience une existence nouvelle radicalement distincte de l'existence terrestre, elle fournit à cette existence même son Idéal, elle lui garantit en quelque sorte son but. La Moralité, tout appliquée au Devoir, ignore nécessairement et ignorera toujours si l'ordre qu'elle impose est susceptible de se réaliser, si le Devoir continuera à produire ses « conséquences ». Or cette ignorance, qui ne doit point rebuter notre Volonté, répugne à notre Intelligence qui veut comprendre la Moralité ; l'idée de cet ordre étant pour elle la condition d'intelligibilité du Devoir, la réflexion l'affirme comme nécessaire, bien qu'il nous soit inaccessible. Et c'est cette idée qui est le fondement de la Religion. La Religion, ainsi conçue, comme un besoin d'ordre purement théorique, et non plus comme un besoin d'ordre pratique, présente un sens tout nouveau. Elle n'est plus la révélation d'un autre Monde, mais seulement l'affirmation de l'Idéal, d'un terme idéal du progrès moral du Monde. Nous savons d'ailleurs bien que ce progrès ne sera jamais terminé, que la Moralité ne sera jamais pleinement accomplie ; cependant nous posons l'idée d'un règne où la Moralité serait achevée, l'idée de l'Unité parfaite de tous les esprits dans l'Esprit absolu, de toutes les Libertés dans la Liberté infinie. Et seule cette Idée dont nous savons qu'elle n'est qu'une Idée satisfait pleinement notre Raison et rassure notre conscience en présence de la faiblesse de l'activité humaine. On aperçoit ainsi le lien qui unit intimement la Morale à la Religion. La Religion n'ajoute rien sans doute à l'efficacité de la Morale ; elle n'apporte pas une croyance consolante ou une espérance personnelle. Mais elle donne à la Moralité tout son sens et toute sa portée, en lui fournissant dans une Idée le substitut de l'intuition, qui lui manque, du but qu'elle poursuit. Tout entière dans un effort sans fin, dans une lutte qui n'aboutit pas, il semble que la Volonté pourrait éprouver quelque découragement sinon quelque lassitude ; mais la représentation de son but, l'affirmation de l'Idéal que la Religion lui fournit, relève son assu-

rance et enhardit son courage pour de nouveaux efforts. Cette anticipation du but, cette foi en l'Idéal — foi, anticipation qui sont le véritable fond de la Religion — sont l'espérance qui anime la vertu et qui la soutient dans sa tâche. La Moralité vraie est donc essentiellement religieuse. Inversement la Religion est pour Fichte inconcevable sans la Moralité : du moment, en effet, que l'objet de la Religion n'est plus dans une existence future, du moment où il est seulement l'idée du règne de la Moralité absolue dans le Monde, il est trop clair que la vertu de la Religion ne lui est pas propre, mais lui vient seulement de cela qu'elle est le fondement d'intelligibilité de la Moralité, l'idée de son but nécessaire. Dès lors elle n'a de sens que celui que la Moralité lui donne, que celui qu'elle autorise. De la Religion Fichte a donc énergiquement exclu tout ce qui lui paraissait incompatible avec la Moralité : l'idée d'un Dieu substantiel conçu à l'image des objets, des choses, et aussi l'idée d'un Dieu personnel, siégeant dans un autre Monde, dispensateur du bonheur et du malheur en celui-ci. C'est pour avoir condamné ce faux-Dieu, comme il le dit, et tenté de substituer au culte tout extérieur qui se résout en cérémonies et en formules, le culte du vrai Dieu, le culte du Dieu-Esprit, dont la gloire est uniquement faite du triomphe de la Moralité, de la Liberté et de la Raison dans le Monde, que Fichte fut accusé d'athéisme, obligé de s'exiler, contraint de chercher si dans l'Allemagne entière il pourrait trouver un refuge. Ainsi donc « la Religion sans la moralité » paraît à Fichte « une superstition qui trompe les malheureux d'une fausse espérance et les rend incapables de tout progrès moral[1] », et il n'admet pas d'autre culte et d'autre prière que celle qui demande l'avènement de la Moralité et de la Raison et qui s'exprime dans cette formule : que ton Règne arrive. Rappelons ici les paroles mêmes du philosophe : « Quiconque prétend au bonheur, à la jouissance est un homme purement attaché aux sens, un homme tout

1. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, I, p. 209.

de chair qui n'a pas de religion et ne peut en avoir une, car le premier sentiment religieux vrai tue pour jamais en nous le désir. L'attente du bonheur, un Dieu fait pour le bonheur sont des divagations, un Dieu qui doit être le serviteur des désirs est un être méprisable, il remplit une fonction qui répugnerait à tout honnête homme. Un pareil Dieu est un méchant être : il entretient et éternise la perdition des hommes et la dégradation de la Raison ; un pareil Dieu c'est à proprement parler et tout justement, ce « prince de la terre » jugé et condamné depuis longtemps par la bouche de la Vérité dont il fausse les paroles.

« Ce système qui consiste à attendre d'un être tout-puissant le bonheur, c'est le système de l'idolâtrie, c'est le culte des faux dieux ; il est aussi vieux que la corruption humaine et le progrès du temps n'a fait que changer sa forme extérieure. Que cet être tout-puissant soit un os, une plume d'oiseau ou qu'il soit le Créateur tout-puissant, partout présent omniscient du ciel et de la terre — si de lui on attend le bonheur c'est un faux dieu.

« Et c'est parce que je ne veux pas laisser prendre à leur faux Dieu la place du vrai Dieu ; c'est pour cela qu'ils m'accusent d'athéisme. C'est là que gît le vrai nœud du début : ce qu'ils appellent Dieu, moi je l'appelle un idole[1]. »

Mais en dégageant ainsi la conscience religieuse de tous les dogmes des Religions révélées ; en faisant d'une part de la Religion, dépouillée de toutes les adultérations de l'imagination humaine, le lieu de réalisation de la Moralité, le triomphe de la vie spirituelle et en établissant ainsi le rapport qui doit unir ces deux disciplines ; en montrant d'autre part dans l'objet de la Religion non pas une existence transcendante au Monde et aboutissant en somme à sa négation, mais l'*idée* d'un règne spirituel immanent au Monde ; en faisant, en fin de compte, de Dieu, non pas une Substance à part et distincte des consciences individuelles, mais la loi de leur desti-

1. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, II, p. 219-220.

née, l'Idée qui s'affirme en toutes et en qui toutes doivent communier, il semble que le philosophe ait défini, dans ce qu'elle a d'essentiel et de purement laïque, la conscience religieuse moderne.

Maintenant cette Unité absolue des consciences résidant dans la pure Idée de la Raison n'est pas encore pour Fichte le terme suprême de la réalisation de l'Esprit. Déjà, est ilvrai-le point de vue religieux est un point de vue supérieur à la conscience humaine, c'est l'affirmation d'un ordre où sans doute s'accomplit sa destinée mais qui la dépasse et qui n'est pour elle qu'une idée et qu'une espérance : l'unité qu'il exige, en effet, supposerait le Sujet affranchi de tout Objet ; or cela n'est et ne peut être à aucun moment de son existence réelle son état ; cet état, il faut le répéter sans cesse, c'est non la possession du but et le repos dans l'Unité, c'est l'effort pour la conquérir ; effort qui est la Moralité même. Cependant cette Unité de la Raison, tout en dépassant la conscience, demeure tout à la fois son principe et son but, elle est son fond, son essence absolue : c'est l'affirmation absolue, la Réflexion, d'où elle sort et où elle doit revenir. En d'autres termes cette Unité n'est pas transcendante, mais immanente à la conscience, et comme la conscience même elle est quelque chose de purement conceptuel, une forme, la forme ou l'idée de l'Absolu ; c'est donc seulement comme Idée ou comme forme, Fichte le dit avec beaucoup de profondeur, que l'Absolu pénètre dans nos consciences. Donc ce qui constitue pour la conscience humaine l'idéal moral et aussi l'objet de la Religion, ce n'est pas l'Absolu « en soi » qui pour nous demeure inintelligible, c'est notre rapport à l'Absolu, l'affirmation de l'Absolu par notre pensée, l'Absolu déjà extériorisé dans la Réflexion. C'est l'Idée de Dieu ou pour parler le langage de la Religion c'est le Verbe qui est l'Idéal du Monde et c'est en ce sens qu'on peut dire que le Monde est plein de Dieu, qu'il exprime et réalise Dieu par son progrès.

Cependant, on l'a vu, Fichte a très nettement distingué cette *forme* de l'Absolu, cet Absolu extériorisé dans le Verbe,

seul accessible à notre conscience, de l'Absolu « en soi » qui, lui, demeure impénétrable ; et il a insisté à plusieurs reprises sur la nécessité d'une opposition entre la Forme de l'Absolu et l'Absolu même, entre le Verbe et Dieu, opposition qui est le point de vue du Savoir humain. Mais il s'est efforcé d'établir en même temps le caractère provisoire et essentiellement humain de cette opposition et il nous fait entrevoir un point de vue supérieur où le Verbe et Dieu, la Forme et le Fond, l'Idée et l'Être seraient indivisiblement unis, où d'un mot le Monisme qu'exige le système, pour être cohérent, ou plutôt qu'exige l'Esprit même dont la *Théorie de la Science* prétend ne faire qu'exprimer les démarches, apparaîtrait comme la vérité absolue. C'est la démarche nécessaire à la position de ce point de vue suprême qu'expose la Théorie de l'Amour et de la Béatitude. De cette théorie nous ne retenons ici que l'essentiel, pour essayer d'en dégager le sens.

Ce qu'exprime l'opposition ou si l'on veut le dualisme dont Fichte a fait le point de vue de l'esprit humain c'est à la fois la nécessité pour l'homme de concevoir la réalité de l'Absolu comme principe de toute existence et de toute intelligibilité, comme principe premier, et l'impossibilité pour lui de la concevoir puisqu'il ne peut jamais poser l'Absolu « en soi » et que par le seul fait qu'il le pose, il le pose dans son rapport à notre pensée, il l'affirme non plus en soi, mais comme idée ou comme concept. Cependant ce passage de l'idée de l'Absolu, en nous, à l'existence de l'Absolu en soi est l'exigence suprême de l'Esprit, il n'est rien moins que la réalisation même de son principe, de l'Unité absolue de l'Objet et du Sujet, de la Pensée et de l'Acte, de la Réflexion et de la Production.

Mais comment ce passage du relatif à l'Absolu est-il possible sans scandale pour la Raison, sans en venir à cette transcendance qui était, pour Fichte, le vice irrémédiable du Dogmatisme, en restant placé au point de vue de l'immanence? D'une seule manière : en établissant que la révélation de l'Absolu dans son existence ne peut s'opérer que par

l'intermédiaire de l'Idée ou de la Forme ; et que l'Idée ou la forme se nie ensuite comme Existence absolue. L'existence de l'Absolu n'est donc pas primitivement donnée, il faut qu'elle se dégage des voiles qui d'abord la cachent ; pour que son pur métal devienne visible il faut qu'ait d'abord éclaté la gangue qui l'enveloppait. Dans l'existence qui est originairement donnée à notre conscience, nous croyons naïvement saisir l'être même ; un long travail — l'œuvre même de la dialectique — est nécessaire pour découvrir qu'elle n'est qu'une idole, pour comprendre que sa réalité est tout entière dans une Réflexion, qu'elle est une pure forme. C'est précisément la tâche du Savoir de reconnaître, en fin de compte, son essentielle relativité, de reconnaître par suite que la réalité absolue est en dehors de lui. La Réflexion aboutit à comprendre sa non-existence (vis-à-vis de l'existence absolue). Elle ne s'affirme que pour se détruire. Et cette renonciation de la Réflexion à l'existence véritable, à l'existence absolue, renonciation nécessaire à la révélation de cette existence même est précisément l'acte qui caractérise l'Amour ; acte par lequel sans doute la Raison se dépasse elle-même, mais dans lequel elle ne se renie pas cependant, car l'Absolu n'est point pour elle un principe transcendant, il est le fond même qu'elle affirmait dans sa forme, mais sans le pénétrer, sans le posséder, et cet acte de renonciation est en somme son triomphe puisque par lui elle réalise son objet.

Cette solution qui fait de la Réflexion la condition de réalisation de l'Absolu, l'intermédiaire nécessaire à la révélation de son existence est le suprême effort de la pensée de Fichte. Par là se trouve éclairci autant qu'il peut l'être sans sortir du point de vue critique le mystérieux rapport qui unit la Réflexion à l'Être, l'homme à Dieu ; par là se trouve reculé jusqu'à sa limite extrême le problème devant lequel la Raison est forcée de s'arrêter.

Ces vues par lesquelles s'achève le système doivent encore un moment retenir notre attention.

Et d'abord, en ce qui concerne le dualisme de Fichte, il

importe de remarquer le sens qu'il lui attribue. Il ne s'agit plus d'un dualisme tout intérieur à la conscience humaine, de cette double nature de l'homme dont Kant avait cherché le fondement métaphysique dans la distinction de la Nature et de la Liberté, de l'Intelligence et de la Volonté, du Phénomène et du Noumène ; ce dualisme-là, Fichte le repousse comme incompatible avec la Raison aussi bien dans sa fonction théorique qui réclame, au fond, l'unité des deux Mondes, que dans sa fonction pratique qui exige cette unité pour la réalisation de la Moralité et pour la possibilité de la civilisation. Tout le système de la *Théorie de la Science* a précisément pour objet de montrer comment la Liberté se réalise dans la Nature et le dernier mot du système est, à ce point de vue, la Religion qui affirme le règne de l'Esprit sur la terre, l'identification possible du Monde au Verbe, à la Raison. Pour Fichte le dualisme est beaucoup plus haut : il est entre le Verbe ou la Raison qui manifeste Dieu dans le Monde, qui affirme l'existence de l'Absolu, et l'Absolu ou Dieu même ; il a semblé à Fichte que de Dieu, de l'Absolu l'homme ne pouvait comprendre et réaliser que son rapport à nous, c'est-à-dire que la forme qui est la Raison, qu'en lui-même et dans son existence pure, le Dieu, l'Absolu réel échappait à la Raison humaine et que, pour le saisir, il lui faudrait renoncer à elle-même. Ce qu'exprime le dualisme du Verbe et de Dieu, de la Raison et de l'Absolu c'est donc le point de vue du relativisme, mais le dernier mot du système n'est pas : dualisme, il est monisme. L'Absolu s'exprime dans un symbole ; il se fait Verbe. Et le Verbe lui est formellement identique.

Pourquoi l'Absolu, le divin exige-t-il cette extériorisation, ce redoublement de soi dans une pensée ? c'est là une constatation que nous sommes forcés de faire, mais dont l'explication échappe et échappera toujours à une Raison finie comme la nôtre. Ce mystère rappelle cependant cet autre mystère de la Religion chrétienne qui nous enseigne qu'il y a un don inépuisable de Dieu fait à toute créature,

par lequel Dieu, sans se perdre et sans cesser d'être lui-même, se multiplie à l'infini dans le cœur de chacune. Et Fichte y pensait certainement quand lui aussi nous parle de l'acte d'amour et de foi supérieur à la Raison, par lequel se réalise comme la compénétration du Verbe et de Dieu.

Ces conceptions suprêmes de Fichte répondent, il nous semble, assez bien à la double tendance du sentiment religieux dans la conscience moderne. Elles expliquent d'abord ce qu'il y a de nécessairement formel et symbolique dans la conscience religieuse, ou si l'on veut ce qu'il y a en elle de purement rationnel : et pour quelques-uns c'est là qu'il faut s'arrêter : reconnaître, au plus profond de la conscience, l'idée de l'Absolu comme l'affirmation toute pure de notre Raison, cela épuise notre pouvoir de comprendre. L'existence même de l'Absolu est hors de notre portée, et le dualisme est sans recours. Veut-on passer de l'Idée de Dieu en nous à l'existence de Dieu en soi, on ne le peut que par un véritable saut dans la nuit du mystère, et le seul mode d'affirmation qui reste loisible, c'est alors le fameux pari dont parle Pascal.

D'autres croient pouvoir aller plus loin ; ils croient pouvoir affirmer cette union intime et profonde de l'homme et de Dieu qui répugne au pur Rationalisme, ils croient reconnaître en quelque sorte, dans l'inspiration morale ou dans le sentiment religieux, et comme dans la révélation de la Liberté, le mystère de la Grâce ou de la communication divine, il leur semble qu'à ces profondeurs où l'Esprit prend conscience de son pouvoir de création ou de régénération, les distinctions du temps s'effacent, les catégories de la Raison disparaissent dans la Liberté qui les crée ; et ils atteignent ce qui est sans doute ineffable et inexprimable par la Raison, leur compénétration avec l'Infini, leur communion avec Dieu, leur vie dans l'Éternel. A cette sorte de Mysticisme la doctrine de Fichte apporterait quelque satisfaction. Son Rationalisme s'achève précisément en se dépassant dans la conquête de ce monisme, de cette Unité absolue qu'il requiert sans pouvoir jamais l'atteindre et en affirmant dans l'acte d'amour la péné-

tration nécessaire et l'identité fondamentale du Verbe avec Dieu ; du Fini avec l'Infini. Cependant il faut ajouter, pour rester fidèle à l'esprit de la doctrine, que Fichte n'admettait point que ce Mysticisme fût comme un démenti au Rationalisme, que l'acte d'amour ou de foi fût en opposition avec la Raison. Il y voyait bien plutôt, comme on a essayé de le dire, le triomphe même de la Raison, impuissante à produire d'elle-même, dans le dualisme où elle est resserrée, l'Unité suprême, l'unité de la Pensée et de l'Être, de la Forme ou de la Réalité que cependant elle exige.

Tel est le sens de la philosophie de Fichte dans son premier mouvement : partie de la conscience empirique, elle nous a élevés jusqu'à un premier principe absolu. Il nous reste à examiner brièvement la dernière partie. Quelque inachevée que soit cette dernière philosophie, il nous a semblé possible d'en marquer le caractère avec précision : elle consiste à changer la réalité de signe. Dans le premier mouvement toute la réalité appartient à la Réflexion et à son contenu ; la réalité c'est proprement l'objectivité, l'existence présente à la conscience, ce que Fichte appelle le *Daseyn*. Et c'est, par rapport à cette existence de la Réflexion, que toute existence est posée. Aussi ce qui échappe à cette relation, je veux dire l'Absolu dans son existence pure, se montre-t-il d'abord à la conscience comme un Non-Être, un Non-Être de la Réflexion.

Cependant à la fin de cette période, au terme de la dialectique, il apparaît que la Réflexion ou la Raison, quand elle a pris conscience de ce qu'elle est, aperçoit précisément alors sa relativité essentielle ; elle comprend qu'elle ne retient pas en elle l'Existence absolue, qu'elle est tout simplement la forme ou l'affirmation de l'Absolu, ce que Fichte appelle, du point de vue religieux, le Verbe : et, en même temps qu'éclate ce caractère formel ou conceptuel de la Réflexion, de la Raison, se manifeste la réalité absolue du principe antérieur à la Réflexion et supérieur à elle, de ce principe que la Réflexion considérait comme un Non-Être, et qui est au fond l'Absolu même. Or, une fois reconnu que la Réflexion ne con-

tient pas l'existence — l'existence absolue — mais seulement l'affirmation de cette existence, il s'établit entre la Réflexion et l'Absolu un certain rapport; la Réflexion se trouve déterminée par l'Absolu; elle est l'expression ou la représentation de l'Absolu: et c'est cette détermination qui en lui donnant sa loi de réalisation fait toute sa valeur, puisque autrement elle n'aurait aucune réalité et ne serait qu'une forme vide.

Ce point de vue, qui est la conclusion même de la dialectique de la *Théorie de la Science,* modifie le caractère que la théorie présentait d'abord. Au terme de la dialectique il apparaît que le Savoir tout entier de la conscience n'a pas cette réalité, cette valeur d'existence que nous lui attribuions. Le Savoir n'est que le développement de la Réflexion, d'une pure forme, et toute la valeur de cette Réflexion, de cette forme vient de l'Absolu qui lui est extérieur, mais qu'elle exprime : le sens de la réalité, le signe de l'existence s'est déplacé; c'est désormais dans ce qui avait été reconnu comme le Non-Être du Savoir que se trouve l'existence véritable, et c'est le Savoir (il s'agit toujours du Savoir réflexif) qui à son tour perd sa réalité et devient un Non-Être; ou du moins tout ce qu'il a d'être lui vient du rapport qu'il soutient avec l'Absolu.

Or ce sont ces idées qui servent de point de départ à la seconde forme de la philosophie de Fichte. Le Savoir n'y est plus considéré, ainsi qu'il l'était jusqu'au dernier stade de la première période, comme la réalité même, il n'est plus désigné que comme une apparence, une forme, une image ; et cette apparence, cette forme, cette image, n'a d'autre valeur que celle d'être une représentation de Dieu ou de l'Absolu. En d'autres termes il s'agit dans cette nouvelle période, de montrer, conformément aux conclusions de la période précédente, que la réalité absolue appartient à Dieu seul, qu'elle est supérieure à toute Réflexion et à tout Savoir; et que le Savoir n'est tout entier que le développement non de Dieu qui est hors de lui, mais du Verbe; du Verbe qui est l'immédiate affirmation de Dieu. Il est manifeste alors

que toute la réalité du Monde lui vient au fond du Dieu qu'à travers le Verbe, il représente ; et tandis que dans la première période, le philosophe s'élevait du Monde à Dieu, cherchait Dieu à travers le Monde, on voit qu'ici il s'agit, en partant de Dieu, de montrer comment le Monde sort de Dieu et le figure. Ce qu'il faut remarquer c'est que ce changement dans la forme du système n'en modifie en rien le fond, et que la seconde forme du système se présente comme la justification, comme la vérification du système sous sa première forme.

C'est le point que nous voulons mettre en lumière.

Le premier moment de cette seconde philosophie consiste dans le passage de Dieu au Verbe. Or l'intention de Fichte nous paraît ici manifeste : il s'agit toujours pour lui de combattre la prétention du Dogmatisme en montrant l'impossibilité de partir directement de Dieu — car il serait alors contradictoire de poser, ensuite, quoi que ce soit en dehors de lui, en particulier il serait contradictoire de poser son affirmation même — de justifier, au contraire, le point de vue critique, et d'établir que c'est seulement par l'intermédiaire du Verbe et grâce à ce qu'il appelle une inférence médiate, que se manifeste l'existence de Dieu, inférence qui consiste, en somme, à reconnaître que l'existence de l'Absolu ne peut être posée que par opposition avec l'existence de la Réflexion ou du Verbe, et comme l'objet même de son affirmation. Il y a plus, Fichte prend soin de nous avertir que cette première démarche qui rattache le Verbe à Dieu est en quelque sorte extérieure et supérieure à sa philosophie, qu'elle en est seulement la nécessaire introduction ; la philosophie ne commence en définitive qu'au moment où le Verbe s'est détaché de Dieu, ou, si l'on veut, au moment où Dieu s'est extériorisé dans le Verbe ; elle ne commence qu'avec le dualisme de la Réflexion et de l'Absolu.

Mais ne voit-on pas reparaître toutes les conclusions de l'exposition primitive : essayer de fonder le monisme sur les bases d'une philosophie critique qui refuse de se placer

directement au sein de Dieu, de l'Absolu et pour laquelle c'est seulement par rapport à la Raison ou à la Réflexion que l'Absolu se réalise ; faire de ce monisme le principe absolu du Savoir, mais reconnaître en même temps qu'il dépasse le Savoir réel et qu'il n'est pour lui qu'un Idéal.

Le second moment de l'exposition de la deuxième période consiste à établir l'ordre de la déduction du contenu du Savoir. Le Savoir contient d'une part le Monde de l'expérience, la sphère de la nécessité et d'autre part ce que Fichte appelle le Monde du supra-sensible, la sphère de la liberté. Or il semble d'abord qu'ici Fichte devrait rencontrer en premier lieu la condition la plus voisine du but du Savoir qui est maintenant son point de départ, c'est-à-dire la Religion et la Morale qui expriment justement l'effort de l'homme pour réaliser l'Absolu, et n'aborder qu'en second lieu la déduction de l'expérience qui est, en quelque sorte le plus bas degré de la conscience. La marche naturelle serait, semble-t-il, la marche inverse de celle que le philosophe a suivie dans le premier développement de son système. Or il n'en est pas ainsi, et il nous semble que la préoccupation du penseur a été précisément encore de justifier et de vérifier l'ordre même de la dialectique du Savoir. Il prétend montrer que l'ordre qu'il a adopté dans la *Théorie de la Science*, l'ordre qui consiste à partir de l'expérience et du fait pour s'élever ensuite seulement à la Liberté, a son fondement dans la nature même du Verbe, qu'il lui est imposé par le développement même du Verbe. Le Verbe, en tant qu'immédiate manifestation de l'Absolu, est d'abord la production vivante mais inconsciente de cet ensemble d'images, de formes que nous prenons pour des êtres au moment où la conscience s'éveille. La conscience de soi, la réflexion sur soi qui nous élève à la Liberté et qui exprime le retour du Verbe sur lui-même n'est possible que grâce à cette première production : le second degré du Verbe implique l'existence du premier degré, l'expérience est nécessairement antérieure —

chronologiquement — à la Raison, car c'est seulement de la Réflexion sur elle que peut naître la Raison.

Et ainsi l'analyse des conditions de développement du Verbe justifie la marche suivie par Fichte dans la *Théorie de la Science*.

Le troisième moment consiste, d'après l'ordre établi dans le moment précédent, à expliquer l'expérience. Le problème revient à justifier l'union, en apparence incompréhensible, du fait et de la Réflexion, le fait dans son existence ou sa qualité pure paraissant irréductible à la Réflexion. Or Fichte tente d'établir que les deux termes irréductibles sont cependant inséparables et comme complémentaires l'un de l'autre, réciproques l'un de l'autre, qu'ils constituent une unité indissoluble. Au fond ce qu'exprime le fait c'est la détermination nécessaire à la Réflexion pour qu'elle ne se perde pas dans l'infinité de la régression. C'est l'Unité qu'elle est forcée de concevoir pour que le Savoir soit possible, pour que l'Esprit forme un système clos. Mais la Réflexion divise à l'infini l'Unité pour la comprendre, pour en prendre conscience. Alors l'Unité se pose pour elle comme un but situé à l'infini, qu'elle poursuit à travers ses déterminations. Et, comme dit Fichte, le Savoir oscille perpétuellement entre cette Unité et cette Infinité, il est tout à la fois l'un et l'autre. Ce qu'exprime ainsi l'union du fait et de la Réflexion, qui constitue l'explication de l'expérience, c'est donc, en somme, le dualisme qui est à l'origine du Savoir réel, le dualisme entre les deux premiers principes, l'opposition de la Réflexion et de l'Être, du Multiple et de l'Un.

Or, cette solution s'accorde parfaitement avec les résultats de la *Théorie de la Science*, d'après lesquelles la Réflexion pure (qui est à l'origine du Savoir réel) implique une opposition irréductible avec un principe extérieur à elle, et le pouvoir de se déterminer une limitation par quelque chose d'extérieur. Sur ce point encore, il y a concordance et vérification.

Le dernier moment est consacré à la déduction, toujours à

partir du Verbe, du Monde supra-sensible, c'est-à-dire de ce qui constitue la philosophie pratique. Fichte y expose que le Verbe reçoit sa détermination de l'Absolu ou de Dieu, sans lequel il ne serait qu'une forme vide et le Monde une apparence sans réalité. Cette détermination de la Réflexion par l'Absolu n'est pas autre chose que le Devoir, c'est-à-dire l'obligation de prendre l'Absolu pour fin, de le poursuivre comme un but. Et c'est elle qui transforme la Réflexion de pure forme qu'elle était en expression de l'Absolu, et le Monde, de simple phénomène, en réalité où Dieu s'incarne.

Comment s'opère cette incarnation de Dieu dans le Monde; comment le Verbe se réalise par l'intermédiaire de la Volonté; comment la Volonté se réfracte dans la multiplicité des consciences, sans que cette division des consciences compromette l'unité de la Nature ni l'unité de la Raison; comment enfin l'unité de la Raison n'est encore qu'une expression, une image de Dieu : toutes ces thèses que nous avons exposées plus haut, d'après les *Données de la Conscience* de 1813, viennent confirmer les conclusions établies par la *Théorie de la Science*. En effet, tout l'effort de la *Théorie de la Science* avait été de montrer que la réalité du Monde issu de la Réflexion lui venait de ce qu'il était la sphère d'action du Devoir, l'instrument de la réalisation de la Liberté; qu'en dehors de là, comme simple objet de l'Intelligence, il n'avait aucune réalité. Rappelons-nous comment la philosophie détruisait l'idole d'une existence *en soi* de la Nature, pour montrer que jusque dans ses dernières profondeurs la Nature n'a pas d'existence propre, qu'elle est un simple produit de la Réflexion et que la Réflexion elle-même, en dehors de la détermination absolue qui fait sa valeur, en dehors du Devoir n'est qu'une pure forme. Au contraire, quand la Réflexion a pris conscience de sa détermination absolue, d'un mot quand la conscience est parvenue à la hauteur de la Moralité, le Monde change d'aspect; il acquiert une valeur car il devient un moyen pour effectuer la réalisation du but que le Devoir nous prescrit.

C'est précisément ce double aspect du Monde que nous retrouvons dans le quatrième moment de la seconde exposition.

Enfin la distinction entre l'Idéal Moral, l'unité de la Raison et l'existence même de Dieu ou de l'Absolu, sur laquelle est édifiée toute la théorie de l'Amour, trouve encore une confirmation dans la distinction que Fichte établit à la fois entre ce qu'il appelle le Verbe de Dieu et Dieu lui-même : le Verbe ou l'image de Dieu est en dehors de Dieu, elle n'est pas Dieu même, et c'est seulement à un point de vue supérieur à celui de la Raison humaine, au point de vue même de l'Absolu que leur identification deviendrait possible.

Et ainsi nous retrouvons à tous les moments de la seconde forme du système les résultats qu'avait établis la *Théorie de la Science* sous sa première forme. Et cet accord entre le point de vue de la réalisation du principe absolu et toutes les démarches de la dialectique devait être, croyons-nous, aux yeux du penseur, la justification de son système, la preuve de sa vérité.

Dans l'exposition qui vient d'être faite, c'est l'esprit de cette philosophie qu'on a tenté de dégager, soit qu'on examinât la doctrine elle-même de Fichte, soit qu'on cherchât le rapport de cette doctrine avec les systèmes antérieurs, avec celui de Kant en particulier. On a essayé de comprendre, de repenser, si imparfaitement que ce fût, la pensée de Fichte; on n'a pas prétendu la *juger*. Un pareil jugement excéderait de beaucoup la tâche modeste qu'on s'est proposée. Ainsi limitée, cette tâche n'aura peut-être pas été vaine si elle réussit à faire mieux comprendre le sens et l'intérêt d'une grande philosophie, encore mal connue en France, et qui n'est pas, comme on le croit quelquefois sur les apparences, une simple spéculation hasardeuse et le jeu d'une imagination subtile, mais un développement nécessaire de la tradition historique et comme l'achèvement de la pensée critique, inaugurée par le doute provisoire et le Cogito de Descartes, et fondée d'une manière durable par Kant.

On espère avoir fait sentir, au cours de cette conclusion, ce qu'ont d'actuel et de vivant les principales conceptions de la philosophie de Fichte au point de vue théorique comme au point de vue pratique.

Au point de vue théorique par exemple et pour en citer quelques-unes :

L'idée de la subordination de l'intelligence à la volonté, de la théorie à la pratique ;

L'idée du caractère formel de la connaissance opposé au caractère réel de l'action ;

L'idée d'un développement rythmique de l'esprit, de la liberté par thèse, antithèse et synthèse, engendrant les catégories ;

L'idée d'une activité inconsciente de l'imagination, créatrice de la matière sensible ;

L'idée de la nature comme produit de la liberté.

Et au point de vue pratique :

L'idée de la liberté comme devoir, comme tâche ;

L'idée de l'intelligibilité du devoir ;

L'idée d'un développement, d'un progrès de la conscience ;

L'idée de la réhabilitation du corps, de la nature comme instrument de la liberté, du progrès.

L'idée de l'antériorité du droit par rapport à la morale ;

L'idée de la solidarité de tous les hommes dans la réalisation de la liberté ;

L'idée de l'insuffisance de la morale formelle ; la substitution d'un Idéal social à l'Idéal de la perfection intérieure ;

Et, par suite, l'éducation du peuple conçue comme la condition essentielle de l'avènement de la Raison.

En essayant de restituer leur signification à toutes ces idées, on n'a pas voulu seulement rendre justice à un penseur de génie. Mais fidèle à l'esprit même du système que l'on exposait et qui ne sépare pas la pensée de l'action, on s'est flatté de l'espoir que les esprits réfléchis reconnaîtraient dans les principes de la *Théorie de la Science* quelques-uns des traits essentiels de cette morale rationnelle et comme laïque dont on

sent si généralement le besoin aujourd'hui et qui pourrait recevoir le nom donné jadis par Aristote à la philosophie première : « la Désirée »[1]. Ce serait assurément un hommage rendu à un penseur dont toute la vie ne fut qu'un incessant effort pour servir l'esprit de liberté ; ce serait l'hommage le plus conforme à son vœu. Et telle a été, en tout cas, l'idée d'où est sorti cet écrit. Pour éclaircir la lecture de la Morale de Fichte qu'un hasard avait mise sous ses yeux, l'auteur de ce livre fut peu à peu entraîné à étudier l'ensemble du système. Et surpris et charmé à chaque pas par les idées qu'il rencontrait, par leur portée, par leur application aux problèmes actuels, à mesure qu'il croyait réussir à mieux déchiffrer le sens de la pensée de Fichte, il sentit de plus en plus l'importance qu'il y avait à mettre en lumière une philosophie où il trouvait, pour son compte, à satisfaire si pleinement les exigences de sa raison, et les aspirations de son cœur.

1. Ζητουμένη. Cf. Leibniz. De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

DES PRINCIPALES DATES DE LA VIE DE FICHTE, DES PRINCIPAUX ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS ET DES OUVRAGES DE FICHTE

1762 (19 mai). — Naissance de Johann Gottlieb Fichte à Rammenau.

1762. — Rousseau publie l'*Émile* et le *Contrat social.*

1770. — Le Baron de Miltitz se charge de l'instruction de Fichte et l'emmène à son château de Siebeneichen.

1770 1774. — Première instruction de Fichte chez le pasteur Krebel à Niederau et à l'école de Meissen.

1774 (octobre). — Entrée de Fichte au Collège de Pforta.

1774 (octobre)-1775 (avril). — Vexations subies par Fichte ; lecture du Robinson ; fuite du Collège ; retour.

1780 (automne). — Fichte sort du collège et va étudier la théologie à Iéna et à Leipzig.

1781. — Kant publie la *Critique de la Raison pure.*

1781-1787. — Fichte suit les cours de Griesbach et de Schutz à Iéna, de Petzold à Leipzig ; il lit « *l'Éthique de Spinoza réfutée par l'illustre philosophe Ch. Wolff* » ; il lit l'Éthique même ; il est déterministe. Pensionné jusqu'en 1784 par les héritiers du baron de Miltitz (qui était mort en 1774) ; puis, brouillé avec eux, il vit de répétitions jusqu'en 1787.

1787. — Lettre de Fichte à Burgsdorf, président du Consistoire supérieur de Leipzig, afin d'obtenir une bourse d'examen.

1787 (ou 1786). — Fichte compose une nouvelle : **La Vallée des amants,** Sämmtliche Werke, III.

1787. — Jacobi publie son : *David Hume sur la croyance ou Idéalisme et Réalisme,* avec un appendice sur l'*Idéalisme transcendental.*

1788 (19 mai). — Date critique. Fichte à bout de ressources, découragé, désespéré, apprend que son ami Weize lui a trouvé une place de précepteur, à Zurich, dans la famille de l'hôtelier Ott.

1788 (1er septembre) — Arrivée à Zurich ; Fichte précepteur des deux enfants de Ott.

1788. — Kant publie la *Critique de la Raison pratique.*

1788 (septembre)-1790 (mars). — Préceptorat chez Ott ; lutte de Fichte contre la mère de ses élèves ; Fichte traduit Salluste et fait

une notice sur sa vie et ses œuvres; il lit Rousseau ; il fait la connaissance de Lavater ; il fréquente le salon de l'inspecteur des finances Rahn, beau-frère de Klopstock ; est aimé de sa fille Jeanne, et après un long roman d'amour, se fiance avec elle, en mars 1790, au moment où il quitte Zurich pour chercher fortune et se faire un nom.

1789. — Reinhold publie son *Essai d'une nouvelle théorie du pouvoir humain de la représentation.*

1789 (mai). — Arrivée de Fichte à Leipzig après arrêt à Schaffouse et séjour à Stuttgard ; projet d'un journal pour réformer le goût et les mœurs du public.

1789 (août). — Ruine de tous les projets de Fichte.

1789. — Lettre du 12 août : Fichte se jette à corps perdu dans la philosophie de Kant qu'un de ses élèves lui a demandé de lui enseigner.

1789. — Lettre du 5 septembre : Révolution opérée en lui par la lecture de Kant; paix parfaite de l'esprit que cette philosophie lui procure au milieu de ses déboires.

1789. — Lettre du 2 octobre : Fichte déclare qu'il étudie les mathématiques ; il prépare aussi un travail sur la *Critique du jugement* de Kant et en annonce la publication pour Pâques 1791.

1789. — Lettre du 6 décembre : Fichte en train de se faire un nom dans la Science ; il projette de revenir à Zurich épouser Jeanne en avril 1791.

1790. — Fichte publie les **Aphorismes sur la religion et le déisme.** S. W. V.

1790. — Reinhold publie sa *Contribution pour rectifier des malentendus qui ont eu cours jusqu'à présent sur la philosophie.*

1790. — Maïmon publie l'*Essai sur la philosophie transcendentale*, avec un appendice sur la connaissance symbolique et des remarques.

1790. — Kant publie la *Critique du jugement.*

1791. — Reinhold publie son *Fondement du Savoir philosophique*, dont Fichte dit qu'il a lu plusieurs fois cet excellent ouvrage et le tient pour le « chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre » de Reinhold.

1791. — *Dictionnaire philosophique* de Maïmon.

1791. — Retour de Fichte à Zurich fixé à la fin du mois de mars.

1791 (mars). — Brouille de Fichte avec sa mère qui n'admet pas qu'il renonce à la carrière sacerdotale pour se risquer dans la philosophie.

1791. — Ruine de Rahn. Le mariage de Fichte est remis à une date indéterminée. Fichte, de nouveau, cherche une position. Il trouve une place de précepteur à Varsovie chez le comte Plater.

1791 (7 juin). — Arrivée de Fichte à Varsovie.

1791 (9 juin) — Fichte entre en fonction ; fâcheuse attitude de la comtesse à l'égard de Fichte ; il déplaît et se déplaît ; il donne son congé et demande une indemnité ; il finit par l'obtenir. Avec cet argent, il va en pèlerinage à Königsberg, où professe Kant.

1791 (1 juillet). — Arrivée à Königsberg.

1791 (4 juillet). — Visite à Kant. Froideur de son accueil.
1791 (13 juillet). — Pour se faire estimer de Kant, Fichte entreprend d'écrire un **Essai d'une Critique de toute révélation.** S. W. V.
1791 (18 août). — Envoi de cet écrit à Kant.
1791 (23 août). — Visite à Kant. Réception flatteuse.
1791 (26 août). — Fichte est invité à dîner chez Kant.
1791 (2 septembre). — Fichte a épuisé toutes ses ressources ; il ne trouve pas de situation ; il se décide à faire à Kant l'aveu de sa pauvreté et à lui emprunter l'argent nécessaire à son retour. Incapable de faire cet aveu de vive voix, il écrit à Kant une lettre où il lui demande ce prêt et met son honneur en gage.
1791 (3 septembre). — Réponse évasive de Kant.
1791 (6 septembre). — Refus définitif de Kant qui engage Fichte à vendre à un éditeur sa **Critique de toute révélation.** Fichte parle de remaniements ; Kant déclare que l'ouvrage est bien tel quel. Joie de Fichte.
1791. — Écrit de Fichte sur **La preuve de l'illégalité de la reproduction des livres.** S. W. VIII.
1791 (septembre)-1792 (avril). — Fichte n'a pas rencontré Hartung, l'éditeur de Kant, alors absent ; mais, sur la recommandation de Kant, le pasteur de la cour Borovski lui trouve une place de lecteur à Crocow, près Dantzig, dans la maison du comte et de la comtesse de Crocow ; maison hospitalière où Fichte rencontre le meilleur accueil ; il trouve en la comtesse une femme d'élite qui, un moment, exerce sur son esprit une grande influence. Pendant son séjour à Crocow, les amis de Fichte parviennent à faire imprimer sa **Critique de toute révélation,** mais la censure s'oppose d'abord à la publication ou exige des modifications auxquelles Fichte se refuse, malgré les avis de Kant lui-même ; la venue d'un nouveau censeur, plus tolérant, rend ensuite possible l'apparition du livre à Halle. Par suite d'une erreur des éditeurs, le livre paraît anonyme. Attribué à Kant, il est l'objet d'éloges dithyrambiques.
1792 (3 juillet). — Kant, dans le supplément du *Journal littéraire universel,* désavoue la paternité de l'ouvrage.
1790-1792. — Reinhold publie ses *Lettres sur la philosophie kantienne.*
1792. — Schulze publie l'*Enésidème* ou : *Sur les fondements de la philosophie élémentaire professée par M. le Pr Reinhold de Iéna.*
1792. — Kant publie son écrit sur *Le mal radical.*
1793. — Fichte publie l'écrit sur la **Revendication de liberté de penser** et l'écrit sur la **Contribution pour rectifier le jugement public sur la Révolution française.** S. W. VI.
1793. — Léonard Creuzer, *considérations sceptiques sur la liberté de la Volonté.* Préface de M. le Pr Schmitt. **Compte rendu** de Fichte paru dans le *Journal litt. univ. de Iéna.* S. W. VIII.
1793. — Gebhard, *Sur la bonté morale par bienveillance désintéressée.* **Compte rendu** de Fichte paru dans le même journal. S. W. VIII.

1793. — Beck écrit une *Analyse explicative des écrits critiques de M. le Pr Kant, publiés sur ses conseils.*

1793. — Maïmon publie ses *Écrits sur les progrès de la philosophie* (à propos du concours de 1792 de l'Académie de Berlin sur ce sujet : *Quels progrès a faits la métaphysique depuis Leibniz et Wolff ?*

1793. — Maïmon publie son *Excursion sur le terrain de la philosophie.*

1793. — Kant publie *la religion dans les limites de la pure Raison.*

1793 (5 mars). — Fichte, dont la situation est maintenant assurée, annonce son prochain retour à Jeanne Rahn, dont le père a pu sauver de la ruine une part de sa fortune.

1793 (16 juin). — Retour de Fichte à Zurich.

1793 (Été). — Appel de Reinhold, alors professeur à Iéna, à la chaire de Kiel.

1793 (22 octobre). — Mariage de Fichte à Baden, près Zurich. Voyage de noces durant lequel Fichte fait la connaissance de Pestalozzi, dont la femme est l'amie de la sienne. Il lui promet son concours pour faire triompher ses plans d'éducation qui l'ont séduit.

1793 (automne). — Offre à Fichte de la succession de Reinhold à Iéna. Acceptation de Fichte sous réserve d'un délai nécessaire à l'élaboration des principes de son système ; la Cour de Saxe refuse de laisser si longtemps vacante une chaire si importante. Fichte se rend à ces raisons.

1793-1794 (hiver). — Fichte travaille à l'édification de son système ; il fait une série de leçons à Zurich.

1794. — Maïmon publie son *Essai d'une nouvelle Logique.*

1794 (25 avril). — Lettre de Lavater rendant compte de l'impression produite à Zurich par les leçons de Fichte.

1794 (12 mai). — Lettre de Forberg, Docent à l'Université d'Iéna, disciple de Reinhold, exposant ses préventions contre Fichte.

1794 (18 mai). — Arrivée de Fichte à Iéna.

1794 (26 mai). — Première conférence de Fichte.

1794 (30 mai). — Premier cours. Affluence extraordinaire du public, son enthousiasme pour le nouveau professeur.

1794 (4 juin). — Lettre de félicitations de Gœthe à Fichte.

1794. — Fichte publie son **Compte rendu** de l'Enésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire professée par M. le Pr Reinhold de Iéna. *Journal universel de littérature.* S. W. I.

1794. — Fichte publie l'**Idée de la théorie de la Science** (comme programme du cours) et les **Fondements de l'ensemble de la théorie de la Science** (comme texte). S. W. I.

1794 (novembre). — Les conférences morales du dimanche de Fichte sur **la dignité de l'homme** (conclusions à ses leçons philosophiques) et sur **la destination du savant.** S. W. VI.

Accusation des consistoires à propos de ces conférences du dimanche.

1794 (novembre 23). — Ordre de la Cour relatif à la suspension des conférences jusqu'au rendu du jugement du Sénat académique.

1794 — Lettre du 7 décembre de Forberg devenu l'admirateur de Fichte

et définissant la manière de Fichte par opposition à celle de Reinhold.

1794 — Réponse de Schmidt au compte rendu de Fichte sur Creuzer. Il accuse Fichte de falsification.

1794. — Schelling publie son écrit sur la *possibilité d'une forme de la Philosophie*.

1794-1795. — Conflit avec les Étudiants. Effort heureux de Fichte pour amener les étudiants à amender leurs ordres Remise de leurs livres entre les mains de Fichte : ils s'engagent à détruire ces livres, s'ils obtiennent du gouvernement l'amnistie pour le passé ; sinon les livres leur seront rendus avec les scellés intacts. Lenteur des négociateurs. Duplicité du gouvernement. Fichte accusé par l'un des Ordres, celui des Unitistes, de complicité. Cet ordre retire ses livres, reconnus intacts ; succès final de Fichte. L'amnistie accordée aux deux autres ordres. Les Unitistes ne désarment pas. Le 1er janvier 1795, ils lancent des pierres contre les fenêtres de la maison de Fichte.

1795. — Fichte publie le **Résumé de ce qui appartient en propre à la théorie de la Science.** S. W. I.

1795. — Schiller publie un travail sur l'*Éducation esthétique de l'homme*.

1795. — Schelling publie *Le Moi comme principe de la Philosophie*.

1795 (28 janvier). — Rescrit autorisant la reprise des conférences du Dimanche.

1795 (3 février). — Reprise des conférences.

1795. — Fichte, n'ayant pu obtenir du Sénat académique satisfaction contre les injures des étudiants, demande à la Cour de Saxe un congé pour laisser les esprits se calmer et il va passer l'été à Osmanstadt.

1795 (21 juin). — Fichte envoie à Schiller, pour les *Heures*, un article sur **L'esprit et la lettre en philosophie.** S. W. VIII.

1795 (24 juin). — Refus de l'article par Schiller qui y voit une réfutation déguisée de ses propres articles sur l'*Éducation esthétique*.

1795 (27 juin). — Réponse de Fichte au refus de Schiller.

1795 (29 septembre). — Mort du beau-père de Fichte : manifestation de sympathie des étudiants à l'égard de Fichte ; ils accompagnent en corps les restes de Rahn au cimetière.

1795 (Saint-Michel) — Appel des Étudiants à Fichte pour le supplier de rentrer. Retour de Fichte.

1795. — Article de Fichte sur la **Comparaison du système édifié par le Pr Schmidt avec la théorie de la Science.** *Journal philosophique*. S. W. II.

Article de Fichte **pour stimuler et exalter le pur intérêt pour la Vérité** (*Heures* de Schiller). S. W. VIII.

1795 (10 juillet). — Naissance du fils de Fichte.

1795. — *Lettres philosophiques* de Schelling sur le *Dogmatisme et le Criticisme*.

1796. — Beck publie : *le seul point de vue possible auquel la philosophie critique doit être jugée* et son *esquisse de la philosophie critique*.

1796. — Schelling publie sa *Nouvelle déduction du Droit naturel.*

1796. — Fichte publie **Les Fondements de la Théorie du Droit naturel d'après les principes de la théorie de la Science.** S. W. III.

1796. — Imm. Kant. *Pour la paix perpétuelle.* Un projet philosophique. **Compte-rendu** de Fichte paru dans le *Journal philosophique.* S. W. VIII.

1797. — Schelling publie son *Coup d'œil général sur la nouvelle littérature philosophique* ou *Traité pour expliquer l'Idéalisme de la Science.*

1797. — Schelling publie ses *Idées pour une philosophie de la Nature,* ouvrage où il se sépare pour la première fois de Fichte sans qu'il le pressente encore ni Fichte non plus.

1797. — Fichte est appelé à la direction du *Journal philosophique* avec Niethammer.

Fichte publie sa **Première introduction à la théorie de la Science** (*Journal philosophique*). S W. I.

Sa **Deuxième introduction à la théorie de la Science pour les lecteurs qui ont déjà un système de philosophie** (*Journal philosophique*). S. W. I.

Son **Essai d'une exposition nouvelle de la théorie de la Science** (*Journal philosophique*). S. W. I.

1797. — Fichte publie les **Annales du ton philosophique** (*Journal philosophique*). S. W. II.

1797. — Maïmon publie ses *Essais critiques sur l'esprit humain ou le pouvoir supérieur de la connaissance et de la volonté.*

1797 (16 mars). — Lettre de Perret, ancien élève de Fichte et secrétaire de Bonaparte au département des affaires étrangères pour l'entretenir d'un projet de Napoléon au sujet de la création d'une Université modèle, aux frontières de la France et de la Germanie, à Mayence, pour amener une fusion des esprits allemands et français. Appel au concours de Fichte et des meilleurs professeurs d'Allemagne.

1798. — Beck publie son *Commentaire sur la métaphysique des mœurs de Kant.*

1798. — Schelling publie son *Ame du monde.*

1798. — Forberg envoie au *Journal philosophique* un article sur *le développement du concept de la religion.* Fichte dissuade l'auteur de publier l'article où il trouve des traces d'un « athéisme sceptique ». Forberg insiste et devant cette insistance, Fichte, comme censeur des écrits philosophiques et comme partisan de la liberté absolue de pensée, s'incline. Il demande à ajouter à l'article un commentaire critique ; nouveau refus de Forberg. Fichte publie alors dans le même numéro et, comme correctif, un article sur **Le fondement de notre croyance en une providence divine.** S. W. V.

1798. — *Lettre d'un père à son fils étudiant sur l'athéisme de Fichte et de Forberg.* Le G..... dont elle est signée la fait attribuer au célèbre

théologien Gabler dont on oppose l'autorité et la compétence à Fichte. La lettre est répandue à profusion en Saxe et à Leipzig.

1798 (19 novembre). — Rescrit de Frédéric-Auguste, grand-duc de Saxe, relatif à la confiscation du *Journal philosophique*, contenant les articles incriminés et reproduisant les accusations de la lettre anonyme. Demande de la généralisation de l'interdiction.

1798 (18 décembre). — Réquisitoire de Frédéric-Auguste à la Cour de Weimar, afin de faire prononcer par le Sénat académique d'Iéna une censure contre Fichte et Niethammer, professeurs à l'Université.

1798 (27 décembre). — Rescrit de Ch.-Auguste, duc de Weimar, au Sénat académique de l'Université d'Iéna.

1798. — Fichte publie **La théorie de la Morale d'après les principes de la théorie de la Science.** S. W. IV. Leçons sur l'**Ascétique comme appendice à la morale.** Nachgelassene Werke. III. Publication dans le *Journal philosophique* de l'article refusé par Schiller : sur **La lettre et l'esprit en philosophie.** S. W. VIII.

1799. — Écrit de Fichte sur **Jacobi à Fichte.** N. W. III.

1799. — Herder publie sa *Métacritique.*

1799. — Schleiermacher publie ses *Discours sur la Religion.*

1799. — Schelling publie sa *première esquisse d'un système de la philosophie de la Nature.*

1799 (janvier). — **Compte rendu** de Fichte sur l'**esquisse de la philosophie transcendentale** de Buhle.

1799. — Fichte publie les **Rappels, réponses, questions.** S. W. V.

1799 (15 janvier). — Protestation de Gabler contre l'attribution qui lui est faite de la lettre d'accusation. Il en déclare l'auteur ignorant de toutes les questions dont il prétend parler et ajoute que c'est grand profit pour la Religion et la Vérité que les spéculations d'hommes comme Fichte et Forberg ; que leur condamnation, pour des raisons de circonstances, serait une atteinte formelle et très dommageable à la liberté de penser.

1799 (19 janvier). — Fichte publie son **Appel au public contre l'accusation d'athéisme, un écrit qu'on est prié de lire avant qu'il ne soit confisqué.** S. W. V.

1799 (26 janvier). — Lettre chaleureuse de Schiller à Fichte, en réponse à l'envoi de l'**appel.** Conseil de publier une réponse purement juridique.

1799 (2 mars). — Lettre de Kr. à Fichte au sujet de la nouvelle Université modèle.

1799 (18 mars). — Envoi de la **Justification juridique contre l'accusation d'athéisme.** S. W. V.

1799 (22 mars). — Première lettre de Fichte à Voigt (sur les conseils de Paulus) : Fichte déclare qu'il donnera sa démission plutôt que d'accepter un blâme ; il autorise Voigt à faire de cette lettre confidentielle l'usage qu'il croira bon.

1799 (29 mars). — Décret accusant réception de la **Justification juridique**; infligeant un blâme à Fichte et à Niethammer, comme professeurs ayant enseigné l'athéisme et enregistrant la démission de Fichte, reconnaissant d'ailleurs qu'au point de vue de leur opinion « philosophique » ils ne sont point punissables.

1799 (3 avril). — Seconde lettre de Fichte à Voigt ; Fichte, du moment où sa liberté philosophique est reconnue, ne maintient pas sa démission et ne se sent pas atteint par le blâme. La Cour répond qu'elle n'a rien à modifier au Décret du 29 mars ; situation fausse où cette deuxième lettre met Fichte qu'on accuse de duplicité ou de lâcheté.

1799 (été). — Supplique des Étudiants près de la Cour pour obtenir le maintien de Fichte. Le gouvernement essaye de leur faire dire que Fichte a commis des imprudences pour lesquelles ils demandent sa grâce en raison des services rendus. Un des signataires découvre le faux. La Cour se refuse alors à toute entrevue et déclare la question close.

1799 (fin juin). — Fichte est forcé de quitter Iéna. Plusieurs États lui refusent l'hospitalité ; à la fin, on lui offre un refuge en Prusse. Il part pour Berlin.

1799 (juillet). — Arrivée de Fichte à Berlin. Fichte traité en suspect et mis sous la haute surveillance de la police jusqu'à l'arrivée du roi. — Le mot de Frédéric : « Si, comme je l'entends dire, Fichte est un bon citoyen, étranger à toutes les relations dangereuses, je lui accorde volontiers asile dans mes états ; on l'accuse, il est vrai, d'être en guerre avec le bon Dieu, mais c'est là une affaire à régler entre le bon Dieu et lui, moi je m'en lave les mains ».

1799 (1 août). — Visite de Fichte au chancelier Beyme pour lui demander s'il peut se fixer définitivement à Berlin. Beyme lui promet protection et sûreté et lui déclare qu'on se fera un honneur et un plaisir de lui donner l'hospitalité.

1799 (août). — Publication dans le supplément bibliographique du *Journal littéraire universel* d'une note de Kant reniant toute parenté avec la **Théorie de la Science**, en réponse à une question posée six mois avant dans le même journal par un auteur obscur.

1799. — Lettres de Schelling du 12 et 16 septembre signalant à Fichte avec indignation ce procédé où il voit, de la part de Kant, la crainte de se compromettre, Kant n'ayant cru devoir répondre à la question qu'après l'accusation d'athéisme et l'exil et au lendemain du jour où Fichte arrive à Berlin, non loin de Königsberg. Schelling demande à Fichte de répondre.

1799 (17 septembre). — Publication, dans le supplément du *Journal littéraire universel*, par l'intermédiaire de Schelling, de la réponse de Fichte à Kant. Dans cette réponse conçue sous forme de lettre à Schelling, Fichte se borne à citer les passages des lettres que Kant lui a adressées et qui contiennent une appro-

bation explicite des idées de Fichte où Kant déclare voir le développement et l'interprétation de ses propres doctrines.

1799 (20 septembre). — Lettre de Fichte à Schelling, dans laquelle Fichte déclare que la philosophie kantienne n'a pas de sens si on ne l'interprète pas comme fait la **théorie de la Science.**

1799 (décembre) et hiver 1800. — Retour à Iéna. Projets relatifs à la fondation d'un *Institut critique* et d'un *Journal critique* avec Reinhold, Schelling, Hegel et un certain nombre d'autres collaborateurs.

1800. — Schleiermacher publie ses *Monologues* et sa *Lucinde.*

1800. — Schelling publie son *Système de l'Idéalisme transcendental.*

1800. — **Remarques de Fichte** suggérées par la lecture de l'*Idéalisme transcendental,* de Schelling. N. W. III.

1800. — Schelling publie dans le *Journal de physique spéculative* l'*Exposition de son système.*

1800. — **Article de Fichte sur** l'*Exposition du système de l'Identité* de Schelling (*Journal de Physique spéculative.* N. W. III.

1800. — Herder publie le *Calligone.*

1800 (9 juin). — Lettre de Fichte à Schelling concernant le *plan critique*; il annonce un **compte rendu** sur la *logique* de Bardili.

1800 (4 et 18 juillet). — Lettres à Reinhold relatives aux démêlés de Fichte avec Bardili.

1800 (2 août). — Lettre à Schelling. Fichte abandonne l'idée de l'Institut à la suite de difficultés avec quelques-uns des futurs collaborateurs qui ont un autre plan que le sien (le plan Cotta avec Reinhold, Jacobi, Bardili, Schlegel); il parle maintenant à Schelling d'une simple *Revue critique des Revues.*

1800 (13 septembre). — Lettre à Schelling concernant la future *Revue.* Fichte annonce à Schelling la fondation par Reinhold, Jacobi, Bardili, d'un *journal anticritique.*

1800 (15 septembre). — Lettre de Fichte à Reinhold sur son projet de journal anticritique.

1800 (31 octobre). — Lettre de Schelling à Fichte fixant l'apparition de leur *Revue* pour Pâques 1801.

1800 (27 décembre). — Lettre de Fichte à Schelling concernant l'attitude de Reinhold et de Bardili à son égard. On lui parle d'une lettre à lui adressée qui ouvrirait le journal anticritique.

1800. — Fichte publie la **Destination de l'homme.** S. W. II.

1800. — **L'État commercial fermé.** S. W. III.

1800. — Extrait d'une **lettre privée** (Iéna), parue dans le *Journal philosophique.* S. W. V.

1801 **Réponse de J.-G. Fichte** à M. le P[r] Reinhold sur la lettre d'envoi du premier numéro de son journal. S. W. II.

1801. — Fichte publie son **Exposé clair comme le jour au grand public sur l'essence propre de la nouvelle philosophie.** S. W. II.

Son **Exposé de la théorie de la Science** (Saint-Michel). S. W. II.

Vie et singulières opinions de Frédérik Nicolaï, S. W. VIII.

1801. — Reinhold publie sa *Contribution pour faciliter l'intelligence du point de vue de la nouvelle philosophie* d'accord avec Bardili.

1801. — Hegel publie sa : *Différence entre le système de Fichte et celui de Schelling.*

1801 (24 mai). — Lettre de Schelling accusant à Fichte réception de cette *Réponse* et lui envoyant l'*Exposition de son système* où il parle, avec mépris, de Reinhold et de Bardili, dont Reinhold s'est maintenant fait le disciple. Il signale à Fichte un article « scandaleux » de Reinhold sur Fichte paru dans le *Mercure.*

1801 (31 mai). — Réponse de Fichte à Schelling sur son système ; il marque les points où il se sépare de lui.

1801 (3 octobre). — Lettre de Schelling rectifiant certains « malentendus et certains préjugés » de Fichte à son égard qu'il a relevés dans la lettre du 31 mai.

1801 (15 octobre). — Réplique de Fichte. La discussion s'envenime.

1801 (29 décembre). — Lettre de Fichte à Schad où il déclare que Schelling ne l'a jamais compris.

1802. — Schelling publie son *Bruno.*

1802 (15 janvier). — Lettre de Fichte à Schelling où il fait allusion à un article du *Journal littéraire universel* où Schelling aurait proclamé sa totale séparation d'avec lui. C'est la dernière lettre qu'il lui ait écrite ; il y déclare que si Schelling continue, comme il l'a fait, à traiter avec mépris la **théorie de la Science,** son honneur lui interdira de lui continuer son amitié.

1803. — Schleiermacher publie ses *traits fondamentaux d'une critique de la morale admise jusqu'ici.*

1804. — F. Krause publie son *Esquisse d'un système de philosophie.*

1804. — Schelling publie : *Philosophie et Religion.*

1804 (12 février). — Mort de Kant.

1804 (été). — Offre à Fichte d'une chaire à Charcow en Russie, d'une autre en Bavière à Landshut, enfin en Prusse d'un professorat à Erlangen avec saison d'hiver à Berlin (offre de Beyme et d'Altenstein). Acceptation par Fichte de cette dernière offre.

1804. — **Plan d'une Université modèle** soumis à Hardenberg.

1804. — Fichte publie les **Aphorismes sur l'Éducation.** S. W. VIII.

1804. — **La théorie de la Science.** N. W. II.

1804-1805 (hiver). — Fichte fait ses **leçons sur la caractéristique du temps présent.** S. W. VII.

1805 (mai). — Professorat de Fichte à Erlangen : **leçons sur l'essence du savant.** S. W. VI.

1805. — **Plan concernant un ouvrage littéraire périodique pour une Université allemande** (concernant l'Université d'Erlangen).

1805. — Quelques amis proposent Fichte à une élection de l'Académie de Berlin. Échec de sa candidature.

1805-1806 (hiver). — **Idées de Fichte pour l'organisation intérieure de l'Université d'Erlangen.** N. W. III.

Cours de Fichte sur **L'enseignement de la vie bienheureuse ou la théorie de la Religion.** S. W. V.

1806. — **Application de l'éloquence à la guerre présente.** S. W. VII.

1806. — **Discours de Fichte aux combattants allemands.** S. W. VII.

1806. — Fichte publie **l'Exposé du concept de la théorie de la Science et du sort qu'elle a eu jusqu'alors.** S. W. VIII.

1806. — Schelling publie son *Rapport du Réel et de l'Idéal dans la nature.*

1806. — Schelling publie son *Exposition du véritable rapport de la Philosophie de la nature à la doctrine nouvelle de Fichte.*

1806. — La guerre entre la France et la Prusse. Fichte demande à servir dans les armées du roi en qualité de prédicateur laïque, pour exhorter et enflammer les cœurs par ses discours.

1806 (20 septembre). — Refus du roi. Le chancelier Beyme répond à Fichte : « Vos idées vous font honneur. Le roi me charge de vous remercier pour votre offre. Peut-être plus tard pourrons-nous en user. Pour le moment, il faut d'abord que le roi avec ses armées parle par des actes. Les discours pourront alors grandir les fruits de la victoire ».

1806 (17 octobre). — Combats malheureux. Mort du prince Louis à Saalfeld. Berlin menacé.

1806 (18 octobre). — Départ de Fichte.

1806 (novembre-décembre). — Fichte à Königsberg ; il obtient une place de censeur, puis obligé de donner sa démission à la suite de conflits relatifs à la liberté de penser avec les autorités il est nommé professeur provisoire.

1806-1807 (hiver). — Leçons de Fichte à Königsberg ; il songe à y installer sa femme : une grave maladie de celle-ci, puis d'autres difficultés lui font écarter ce projet. Fichte, malgré les instances de sa femme, refuse de rentrer à Berlin avant la paix signée, suivant sa promesse au roi.

1806-1807. — **Fragments d'un ouvrage politique inachevé** de Fichte. S. W. VII.

1807. — Hegel publie sa *phénoménologie de l'Esprit.*

1807 (juin). —Fichte quitte Königsberg à l'approche des Français. Il arrive à Memel le 15 juin ; il part de Memel le 1er juillet et arrive à Copenhague le 10.

1807 (25 juillet). — Lettre de Jean de Muller à Fichte, au sujet de son prochain départ de Berlin ; Jean de Muller ayant pris le parti de Napoléon et fait un discours sur Frédéric le Grand où l'on avait vu une critique à l'adresse du roi de Prusse, était forcé de quitter Berlin malgré les lettres de Fichte à Beyme en sa faveur.

1807 (commencement d'août). — La paix est signée. Fichte s'embarque pour rentrer à Berlin.

1807 (fin août). — Arrivée de Fichte à Berlin.

1807 (été). — Démarches de Schmalz près du roi pour transporter à Berlin l'Université de Memel dont il est recteur. Accueil favorable du roi : « Cela est juste, cela est bien ; il faut que l'État retrouve par ses ressources spirituelles ce qu'il a matériellement perdu ». Schmalz prépare un plan pour la future Université.

1807 (4 septembre). — Ordre du roi à Beyme relatif à la fondation de l'Université nouvelle et aux moyens d'y pourvoir.

1807 (5 septembre). — Lettre de Beyme à Fichte pour lui demander un plan.

1807 (19 septembre). — Réponse de Fichte annonçant l'envoi prochain du plan.

1807 (29 septembre). — Envoi de la première partie du **Plan déduit d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin.** S. W. VIII.

1807 (3 octobre). — Envoi de la seconde partie du plan.

Disgrâce de Beyme. Remplacement par Stein défavorable. Le projet en suspens.

1807. — **Le patriotisme et son contraire** (Dialogue de Fichte). N. W. III.

1807-1808 (hiver). — **Traduction** de la *Divine comédie* par Fichte.

1807. — Fichte prononce ses **Discours à la Nation allemande.** S. W. VII.

1808. — Écrit de Schleiermacher sur l'*Université*.

1808. — Herbart publie les *Points capitaux de la Métaphysique* et la *Philosophie pratique universelle*.

1808. — **Écrit** de Fichte sur ces *Points capitaux*. N. W. III.

1808. — Érich van Berger, successivement élève de Fichte et de Schelling, dont le vœu le plus cher était de raccommoder ses deux maîtres, publie son *Exposition philosophique du Tout*.

1808 (printemps). — Grave maladie de Fichte.

1808. — Écrit de Fichte sur **Machiavel comme écrivain et traduction de quelques-uns de ses écrits.** N. W. III.

1808 (9-14 avril). — Reprise du plan de l'Université de Berlin sous le ministère de de Humboldt; conférences entre le ministre, Fichte, Nicolovius, Uhder, Schleiermacher. Pressé d'aboutir, le ministre veut créer l'Université en dehors de tout plan organique. Fichte désapprouve et se retire.

1810. — Mme de Staël publie son livre sur l'*Allemagne*.

1810. — Fichte publie **la Théorie de la Science dans ses traits généraux.** S. W. II.

1810 (14 août). — Ouverture de l'Université de Berlin. Schmalz recteur.

1810-1811 (hiver Berlin). — **Les données de la conscience de Fichte.** S. W. II.

1811. — **Cinq conférences sur la Destination du savant,** de Fichte. N. W. III.

1811 (16 avril). — **Discours** de Fichte, comme doyen de la Faculté de philosophie, à l'occasion d'une promotion d'honneur à l'Université.

1811 (octobre). — Fichte succède à Schmalz comme recteur.

1811 (18 octobre). — Discours inaugural de Fichte sur : **La seule destruction possible de la liberté académique.** (Discours contre les Ordres d'Étudiants). S. W. VII.

1812. — **La théorie de la Science.** N. W. II.

1812 (été). — **Le système du Droit** N. W. II., **le système de la Morale.** N. W. III.
1812 (Saint.Michel à Noël). — **La Logique transcendentale.** N. W. I.
1812 (14-22 février). — Conflit de Fichte avec les Ordres. Les collègues de Fichte refusent de sévir. Fichte envoie sa démission au roi.
1812 (13 septembre). — Mort du père de Fichte.
1813. — Herbart publie le *Traité élémentaire d'introduction à la philosophie*.
1813. — Schopenhauer, auditeur de Fichte à Berlin, soutient à Iéna ses thèses sur la *quadruple racine du principe de raison suffisante*.
1813. — **Traduction en vers d'auteurs portugais, espagnols, italiens** par Fichte.
1813 (hiver). — **Les données de la conscience.** N. W. I.
1813. — La Prusse déclare la guerre à Napoléon.
1813. — **Leçons de Fichte sur la théorie de la Science,** interrompues par la guerre. N. W. II.
1813. — **Discours de Fichte à ses auditeurs sur cette interruption.** S. W. IV.
1813 (avril). — Fichte renouvelle ses offres comme prédicateur des armées du roi : il charge Nicolovius des négociations. Il essuie un nouveau refus.
1813 (printemps). — **Projet de Fichte relatif à un écrit politique.** S. W. VII.
1813 (été). — **Leçons de Fichte sur la théorie de l'État** (où se trouve **la leçon sur la guerre légitime.** S. W. IV.
1813 (automne). — **Leçons de Fichte d'introduction à la théorie de la Science.** N. W. I.
1813 (sept. — **Journal de Fichte sur le Magnétisme animal.** N. W. III.
1814 (3 janvier). — La femme de Fichte contracte le typhus au chevet des malades qu'elle n'a cessé de soigner. Au jour critique, alors qu'elle est considérée comme perdue, Fichte a le courage d'aller ouvrir son cours — c'est son devoir. A son retour, il apprend que Jeanne a eu une crise décisive et qu'elle est sauvée. Il la serre dans ses bras et contracte le germe de la maladie.
1814 (17 janvier). — Fichte s'alite.
1814 (27 janvier). — Mort de Fichte.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IV

La seconde forme de la Philosophie.

CONCLUSION



CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS, 6e

BIBLIOTHÈQUE
DE
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

HISTOIRE ET SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. — **La philosophie en France** (*première moitié du XIXe siècle*). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

ALAUX, professeur à l'École des lettres d'Alger. — **Philosophie de V. Cousin.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

ALLIER (Raoul), agrégé de philosophie. — **La philosophie d'Ernest Renan.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

ARRÉAT. — **Dix ans de philosophie** (1891-1900). 1 vol. in-12. 2 fr. 50

BARZELLOTTI, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Rome. — **La philosophie de Taine.** 1 vol. in-8. . . 7 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. — **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.** 1 vol. in-18. . 2 fr. 50

BOUTROUX (G.), de l'Institut, professeur à la Sorbonne. — **Études d'histoire de la philosophie.** 2e édit., 1 vol. in-8. . . 7 fr. 50

BRUNSCHWICG (E.), professeur au lycée Condorcet, docteur ès lettres. — **Spinoza.** 1 vol in-8. . . . . 3 fr. 75

COLLINS (H.). — **Résumé de la philosophie de Herbert Spencer,** avec préface de HERBERT SPENCER, trad. H. DE VARIGNY. 1 vol. in-8, 3e éd. . . . . 10 fr. »

DEWAULE, docteur ès lettres. — **Condillac et la psychologie anglaise.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr. »

FERRI (L.), professeur à l'Université de Rome. — **Histoire critique de la psychologie de l'association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. — **La philosophie de l'histoire en Allemagne,** trad. de l'anglais par Ludovic CARRAU. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. — **La morale, l'art et la religion d'après Guyau.** 2e édit., 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

— **Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

FRANCK (Ad.), de l'Institut. — **La philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

JANET (P.), de l'Institut. — **La philosophie de Lamennais.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Victor Cousin et son œuvre.** 1 vol. in-8, 2e édit. . . 7 fr. 50

LÉVY-BRUHL (L.), maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris. — **La philosophie de Jacobi.** 1 vol. in-8. . . 5 fr. »

— **La philosophie d'Auguste Comte.** 1 vol. in-8. . . . 7 fr. 50

LIARD, de l'Institut, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique. — **Descartes.** 1 vol. in-8.. . 5 fr. »

LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. — **La philosophie de Nietzsche.** 6e édit., 1 vol. in-18. . . 2 fr. 50

— **Aphorismes et fragments choisis de Nietzsche.** 2e édit., 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Richard Wagner,** *poète et penseur,* 3e édit. 1 vol. in-8. 10 fr. »

LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. — **L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

— **La philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-18. . . . . . 2 fr. 50

MARIANO. — **La philosophie contemporaine en Italie.** *Essais de philosophie hégélienne.* 1 vol. in-18. . . . . . . 2 fr. 50

MARION (H.), professeur à la Sorbonne. — **Locke, sa vie et ses œuvres.** 2e édit., 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

NAVILLE. — **Les philosophies négatives,** 1 vol. in-8. . 5 fr. »


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY